۲۴۹ ۱۲۷

حاشیه خفری

حاشیه بر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على نبينا محمد سيد الانبياء والمرسلين وآله الهداة
المهديين واصحابه الكاملين المرضيين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد قاسم بن صالح
الاصفهاني هذه تعليقات على الحاشية التي علقها العلامة الخفري على الهيات شرح التجريد والمرجو
لمن يهدي الى طريقه المبين ويحليه عن [illegible] الدين قال المصنف قدس سره المقصد الاول
في اثبات الصانع اما قال في اثبات الصانع ولم يقل في اثبات الواجب اشارة الى ان المسئلة التي
هي مقصد المتكلم بالاصالة ان للعالم صانعا اي مدبرا موجدا له بعد سبق العدم كما هو المفهوم من
الصنع ويحتمل ان يكون اشارة الى ان الاستدلال الذي عليه تعالى اما مقصور من هذه الحيثية اي من حيث
كونه صانعا للعالم فان كون العالم مصنوعا علة لكونه ذا صانع وليس للواجب حيثية علمية الى كونه لا لا
المعلوم من حيث انه واحد ولكن لا يسائس بما ذكره يمكن الاستدلال الذي عليه من حيث انه صانع بان
ان كون العالم مصنوعا علة لكونه ذا صانع كذلك يمكن الاستدلال على الواجب من حيث انه واجب بالبرهان
الذي بان [illegible] كون العالم ممكنا علة لكونه ذا واجب لذاته لان جميع الممكنات لابد له من علة خارجة
عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وبالجملة كما يمكن الوجود الرابطي للصانع معلولا للعالم
ولمن كان وجوده في نفسه علة له كذلك يمكن ذلك في الواجب ويمكن ان يقال ان كون العالم ممكنا مستلزم علة
عنه واما خصوص كونها واجبا بالذات فلا وللكلام بعد مجال وقال المحقق الخفري اقول ان اشار بعنوانه
اثبات الصانع الى ان المسئلة هي ان الصانع موجود لا ما نقول من ان الواجب موجود لما اشتهر انه
لا يصح لان يكون مسئلة علم من العلوم النظرية اذ مرجعه الى قولنا ما يكون موجودا بالفعل موجود

ونساده وظاهر ان مراده ان الموضوع فيه الالهي هو الموجود الخارجي مطلقا والموضوع لا يكون محمولا الا بقول
من ان موضوع العلم لا يقع محمولا في شيء من مسائله فعلى هذا يبطل ما قيل من ان توجيه القضية ان المقصود هنالك
ما يتصور فرد المفهوم الواجب على الوجه الكلي موجود في الخارج وهذا الكلام معتمد لا يحتاج اليه وذلك
لان القصد على هذا الوجه لكان مقصده الا انها لمسئلة الالهي وقال بعض الافاضل ومعه ليس
المراد من اثبات الواجب ان وضع الواجب ويحمل عليه الوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين بعض
الموجود واجب وهذا السيد هي كما لا يخفى وانه على ذلك التقدير لا يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان
المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود ان
لنا بهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حصة في الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان
مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حصة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات
امر ذهني موجود في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى انتهى اقول ما ذكره بقوله
لانا فهو بعينه ما ذكره بقوله في وجه التصحيح و [illegible] لازم ان يكون ما هو موضوع علم الالهي وهو الموجود
محمولا وهو غير جائز فلا يصح ان يكون الجواب الاول ويكون المسئلة ان بعض الموجود واجب ليس كذلك
لان ان ما يدل في قوله في اثبات الواجب الا بعد اثبات الوجود له لان المقام اثبات الشيء الحكم عليه بانه
ثابت و [illegible] ما افيد ان موضوع علم الالهي هو الموجود المطلق لا الموجود الخارجي فعلى هذا يمكن ان يكون المسئلة
هي ان الواجب موجود في الخارج لا يكون موضوع العلم محمولا ولعله نظر الى ما قيل في تعريف الحكمة انها علم
باحوال اعيان الموجودات فيكون الموضوع في مطلق الحكمة الوجود الخارجي ويمكن ان يقال المراد باعيان الموجودات
الموجودات العينية التي يكون وجودها بعينها لا بوضع واعتبار ويفسر الكلام على صدق قيد الاعيان
عن تعريف الحكمة او يعتبر بحروف النفي الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل كما وقع من الشيخ قوله لانه

في وجود موجود ما اي قد اعترض عليه بان الوجود العام المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الوجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه
بعد وانما يثبت وجوده بالدليل والترديد بانه لا يخلو اما واجبا او ممكنا قبيح والجواب ان المراد طبيعة الموجود بما هو موجود
مع قطع النظر عن الافراد فيكون المعنى انه لا شك في وجود طبيعة الموجود بما هو موجود وح فالترديد بانه اما واجب
او ممكن ليس بقبيح بل لا شبهة فيه بان اراد طبيعة الوجود من حيث هي موجود ما يعيد ومع قطع النظر عنه ان لو
ليس المراد طبيعة الموجود من حيث هي بل الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما يكون لان ما ليس كذا فيه من تحقق الوجود
في ضمن فرده الممكن وان كونه ذا فرد آخر واجب بعد مشكوك فيه فقبح الترديد بحاله فتامل وقال المحقق الخفي
في دفع هذا الاعتراض المذكور انه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود موجد له اذ موجد الموجود موجود
بديهة وعليه مدار جميع البراهين فموجد الممكن الى كونه واجبا بلا شبهة فلا قبح في الترديد بداهة وبدا التتبع
عن تكلف ومحصله ان المراد من الموجود الذي لا شك في وجوده الموجود الذي هو موجد الممكن لا الممكن الذي
هو موجد بالفتح ورد الاعتراض عليه بانه غير صحيح لان الضمير في قوله الشيء فان كان واجبا راجع الى الموجود
لا الى الموجد غير وارد لما عرفت ان المراد ليس المراد الوجود العام المشكوك فيه الموجد فيكون خلاصة الكلام
انه لا شك في وجود موجود هو موجد الممكنات بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه فذلك الموجود المعلوم الذي
هو موجد اما واجب او ممكن فلا قبح فتامل قوله وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود اي اعلم
ان طائفة من المتكلمين يستدلون على الواجب تعالى بملاحظة المصنوعية ويتفقون منها الى اثبات الصانع
القديم واشار سبحانه الى هذه الطائفة في كتابه الكريم بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق وبعضهم يستدلون بملاحظة الامكان وان الممكن من حيث هو ممكن مع قطع النظر عن القدم
والحدوث لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وبعضهم استدلوا
على ملاحظة الامكان بشرط الحدوث زعما منهم ان القديم لا يمكن ان يستند الى شيء ولهذا ذهبوا الى زيادة

صفاته

صفاته تعالى على ذاته وليست واجبة والا لزم تعدد الواجب بل ممكنة قديمة مستغنية عن الاحتياج الى علة والحكماء
الالهيون استدلوا عليه بملاحظة نفس الوجود مع قطع النظر عن ملاحظة المصنوعية والامكان والحدوث
واليه اشار سبحانه بقوله الكريم او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والمصنف اختار هذه
الطريقة حيث استدل على الموجود عليه تعالى بقوله الموجود ان كان واجبا الخ ووجه الاختصاص بها اما
ان الحدوث او الامكان بشرط الحدوث لما يحتاج معه الى اثبات حدوث العالم دونها اختارها واما
كونه اخصر عما اعتبر فيه الامكان فقط كما قيل ففيه نظر ولعل وجه العدول عنها انما هو كون هذا الطريق اوثق
وانسب واوجز ولا وتعطيها انه استدلال لمي حقيقة اذ كان المستدل عليه بعض الموجود واجبا لانه
استدلال بحال الموجود على ان بعض احوال الموجود واجب وجعل وجود الموجود سببا للحكم بان بعضه واجب
فيكون هذا استدلالا من العلة على المعلول وهذا لا ينافي كون ذات الواجب علة للموجود ولا ان يكون البرهان
اللمي او كون البرهان الاني ولكن يمكن ان يقال ان التي في الامكان ايضا فان كون الممكن معلولا للواجب
لا يمنع الاستدلال به على ان موجده واجب ليحصل علة الحكم بان بعض الموجود وهو موجده واجب اللهم
الا ان يقال ان الممكن من حيث هو معلول للواجب فيكون الاستدلال به استدلالا من المعلول على العلة
بخلاف الوجود فان الوجود من حيث هو ليس معلولا له فان بعض افراده الواجب وهو ليس معلولا لنفسه
وفيه ان المستدل بالموجود على الواجب هو معلول له الا ان يقال المراد الموجود من حيث
هو موجود موجود وهو ليس بمعلول له انما المعلول بعض افراده والمطلق لا يتصف بالمعلولية باعتبار
اتصاف بعض افراده بها وفيه تامل واما ان صاحب البرهان اللمي كما يفهم من كلام السيد المحقق في
حاشية كتاب المسمى بتقويم الايمان حيث قال ان وجد في ذلك انه لا يكون صانعه الباري تعالى ومبدأ الوجود
المطلق على ذاته علة وهو ان ليس ذاته الحق سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا كما صرح بان صانعه
العالم لا يخطئ ليحافظ بحيث ان ذاته القدوس مقدس عن الاستناد دال على اصلا ولعله

بحسب كونه حال العالم حيث استند عانه ذلك ويرجع الامر فيه الى ان العالم بعضه بحسب طبائع الجواهر
لئن يكون ذا صانع واجب بالذات فالجابر بالذات انه جايز بالذات ادل على وجود الواجب
بالذات منه على وجود نفسه كك لصدق الموجود المرسل عليه سبحانه لحالها لحاظ بحسب انه
شان ذاته الحق وبعاله لئن يكون معلولا او معلية وبلحاظ بحسب ان هو حال الموجود المطلق وتسدعاه
والفحص بعض ايحسبه وبحسب طبائع الوجود وهو الوجوب مقتضى لذلك انتهى كلامه وحاصله لئن
المحتاج الى العلة هو صانعه العالم الترتبي وصف للعالم اعنى كونه ذا صانع واجب بالذات لا صانع
العالم الذي هو حال الواجب اعنى كونه صانع العالم فالثابت بالبرهان هو كون العالم ذا صانع واجب
بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر بعينه بالتامل وقس على هذا الكلام في الوجود بما هو موجود واثبت
حتى بانه على هذا لا يظهر وجه العدول عن الاستدلال بالمصنوعية كما هو طريقة بعض المتكلمين الى
الاستدلال بالموجود من حيث الاو نفسه لاشتراكهما فيما على السؤال المذكور ولعل وجهه ح كونه اشرف
باعتبار ان الوجود اشرف من كل الصفات ويحتمل لئن يكون وجه الاولويه ما افاده الاستاد مد ظله
في حاشيته كلامه لئن اوثق البراهين ما يكون حد الاوسط فيه حال جوهر الموضوع وما هو كك لا فعل
بعض الموجود وهو وجوب استدل عليه حال جوهر الموجود والوجود وطبيعته فتامل قوله او الحركة
كما هو طريقة الطبيعيين اي المنقول عن العلامة في كتابه المسمى بالاسرار الخفية في وجه استدلالهم بالحركة المحلى ح
انهم يقولون لئن الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل لئن يتحرك نفسه لذاته وليست
مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غاية السوافل والعوالي
الجسمانية فهو اذن مجردة جابية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهو واجب هذا كلامه ووجه العدول
عن هذه الطريقة ظ فان مقدماتها في محل المنع ولم لا يجوز لئن يكون حركاتها طبيعة او قسرية وعلى
تقدير تسليم لم يجب الانتهاء الا محرك غير متحرك لم لا يجوز لئن ينتهي الى جوهر مجرد كالعقل

ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة اي يمكن تقرير الدليل الذي وقع الاستدلال به على وجود الواجب
من طرف الوجود مع بقاء ترتيب الشقين بحاله والقرينة عليه انه جعل التعدد في السورات في تقرير الشق الثاني
فلا يرد انه يمكن تقرير هذا الطريق من الاستدلال بوجوه اخر باعتبار تغير الترتيب في الشقين مع انه لا يخفى
عن شيء والفرق بين السور الاول وتقرير المص بانه حكم على طبيعة الموجود بناء على ان اللام للجنس ولم يصح
ما لا افراد ولئن كان المراد الطبيعة الموجودة في ضمنها وفي هذا السور وقع الحكم على كل واحد صريحا وبان مقدم
الشرطية من الشق الثاني في كلام المص سلبي صريحا لان قوله والا معناه بقوله ولئن كان واجبا وبعض لا ايجاب
سلب فيكون معناه صريحا ولئن لم يكن واجبا ولئن دل بالالتزام على كونه ممكنا لان الموجود لا يخلو عنهما
وفي هذا السور مقدم الشرطية ما هو مدلول عليه التزاما حيث قال ولئن كان كلها ممكنا والفرق بينه وبين تقرير الشارح
ولئن اشتركا في ايجاب المقدم في الشق الثاني بان المحكوم عليه في المقدم من الشق الثاني فيه المجموع الذي هو فرد
من الموجود وحكم عليه بانه لئن كان واجبا فهو المط وفي هذا السور كل الافراد حيث قال ولئن كان كلها
ممكنا والفرق بينه وبين السور الثالث ان المقدم في الشق الثاني المفهوم سلبي الذي هو نقيض صريح
والثاني لزوم الدور والتسلسل بخلاف مطلع ان المقدم فيه ايجابي والتالي لزوم الانتهاء الى الواجب او استلزام
الدور والتسلسل دليل عليه وبهذا يظهر الفرق بين الثالث وكلام المص والفرق بينه وبين تقرير الشارح المقدم
فيه ايجابي والتالي المفهوم المردد بين الانتهاء الى الواجب ولزوم الدور والتسلسل بخلافه والفرق بين الاول
والثالث بحسب المقدم مع الاول وسلبي في الثالث ويكون التالي فيه لزوم الانتهاء الى الواجب
بخلاف الثالث فان التالي فيه لزوم خلاف الفرض وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الثاني ومما ذكرنا يظهر الفرق
بين الثالث وكلام الشارح والثالث الصق بكلام المص من تقرير الشارح فان مقدم الشق الثاني فيه سلبي وهو
مواهي لقوله والا والتالي فيهما لزوم وجود الواجب بخلاف تقرير الشارح فان المقدم فيه ايجابي والتالي فيه
المفهوم المردد بين لزوم الانتهاء الى الواجب او الدور والتسلسل ولهذا قدم حيث قال ويمكن حمل

كلام المص على هذا وانما اختار الشق الذي يقول الشارح ايضا احد احتمالي كلام المص وانت خبير بانه اذا صح حمل كلام
المص على تقرير الشارح مع وجود الفرق بالوجهين المذكورين لصح حمله على الاول والثاني ايضا والاولى ان يحمل على
حمل كلام المص على الثالث فتامل فيه وجوه الفرق فانه يحتاج للتامل **قوله** وما يناسب اهل البحث اشارة
الى ان هذه البراهين انما يناسب اهل البحث والنظر واما اهل الحال وارباب النفوس القدسية فهم في
غنى عن هذه البراهين **قوله** لزم الدور الخ قال المحقق الخفري فيه نظر اذ لزوم الدور ممنوع والسند غير تام
وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر الا تحقق ايجاد ما متوقف
على وجود موجود من الموجودات و وجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل
لا الدور وقال السيد المدقق طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة نسبية تستحيل فرضها
بنفسها وهي انما يكون وصفا للشيء والربط الايجابي مطلقا متاخر عن وجود الموضوع فان ثبوت صفة للشيء
فرع ثبوت الموصوف في نفسه فطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب مع
لا يحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون الا بعد تحقق الايجاد بها فهذا الدور لازم
على وجه فالمقصود من قوله الشيء ما لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى لم يوجد به
هذا لا يتوجه عليه شيء من وجوه الشبه كان حق اللازم من قولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد توقف ايجاد كل شيء
شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسليم لا يلزم خلاف ذلك وغرضه تسلسل
من هذا الكلام وحاصله ان المراد بوجود ما وايجاد ما بل البعض بان يكون ايجاد ما متقدما على كل فرد
من افراد الموجود حتى يعترض بانه على تقدير عدم الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد
سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد
حتى يلزم الدور بل المراد تقدم طبيعة الايجاد على طبيعة الموجود ومعنى ان طبيعة الايجاد طبيعة باعتبار اي
ليس امرا موجودا قائما بذاته بل امر قائم بالغير وصف له فعلى تقدير انحصار الموجودات في الممكن يتوقف طبيعة

الايجاد

٤

الايجاد من حيث انها امر قائم بالغير على طبيعة الموجود حتى يكون قائمة بها وطبيعة الموجود ايضا متوقفة على الايجاد
لان الشيء الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه وانما يحصل بالايجاد فيلزم الدور باعتبار توقف احدى الطبيعتين على
الاخرى واعترض عليه بعض المحققين من تلامذته بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها
غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر
كما في طبيعة الافراد المتوالدة وذلك لان مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة
المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا
واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى انتهى واقول اصل هذا ماخوذ مما ذكره المحقق
الخفري في مقام الاعتراض على قوله الوجود المطلق ليس له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه حيث قال لان الذي لزم
المطلق ليس له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن
فرد موقوف على تحققه في ضمن فرد اخر ولم لا يجوز وغاية الفرق بينهما انه يمنع استحالة الدور في الطبيعة و
لم يسلم لزوم الدور كلاما في تلك الصورة لان في الصورة المذكورة لا يلزم الدور لاختلاف الجهة
لان الطبيعة باعتبار تحققها في ضمن فرد لا يتقدم على نفسها بهذا الاعتبار بل باعتبار تحققها في ضمن فرد
اخر ولعل مراد هذا الفاضل ايضا ذلك و يمكن ان يقال هذا مسلم في التي لم يتسلسل من الامور الاعتبارية وليس
المراد ان الشيء منها واقع غير ممتنع بل انه مع وقوع منها لا انقطاع لانقطاع الاعتبار هذا وقال بعض
الافاضل من تلامذة المعترض دفعه ان كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد واما
في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد اخر ولا يجوز ان
يكون في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الاعيان لا يكون ان يجعلها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان
يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز ان اذا توقف

فانه في الواقع فرض فرد لها بغير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر وان فرض كونها في ضمن فرد فانها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى والا لامتناع في ذلك اصلا انتهى واقول في الفرق الذي ذكره تأمل فان الطبيعة من حيث هي بدون الفرد غير موجودة بل انما تحقق في ضمن الافراد فلا امتناع فيه لان يكون وجودها في ضمن فرد معدا على وجودها في ضمن فرد آخر والطبيعة باعتبار وجودها في الذهن والواقع لا يمكن انفكاكها عن وجود الفرد وكيف وقد ذكر المحقق في كتاب التعليقات انه يجوز ان يكون الطبيعة قديمة والافراد حادثة فيكون الطبيعة من حيث حصولها في ضمن كل فرد حاصلة في ضمن فرد آخر قبله وهكذا الى ما لا يتناهى وانفكاك الطبيعة عن الفرد انما يلزم في صورة تناهي الافراد واما في صورة عدم تناهيها فلا والقول بان العقل يلاحظ جميع الافراد العارضة بسايبها اجمالا ويحكم عليها بالحدوث فيلزم الانفكاك محل تامل كما لا يخفى ثم مال الحاصل المذكور ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على معدومية ان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع فرد موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بالموجود هو مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لتوقفه على الايجاد المتوقف على الوجود فيلزم الدور انتهى واقول انتقال الذهن من موجود ما الى المجموع بعيد نعم يمكن ان يبنى على التقدير منع لزوم الدور في موجود ما واستناده بامرانا ينقل الكلام الى مجموع الموجودات الممكنة المتسلسلة ويلزم الدور **قوله** ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم اي وذلك لانه لو كان له مبدأ لكان مبدأه موجودا لاستحالة مبدئية المعدوم للموجود لو الطبيعة اعني المطلق متحقق في ضمنه فيكون مقدما على نفسه وتقرير الاعتراض عليه بانه يجوز ان يكون تحقق الطبيعة في ضمن فرد موقوفا على تحققها في ضمن فرد آخر والجواب عنه ودفع الجواب ورد ذلك الدفع وما على الرد يعلم مما ذكرنا سابقا فتامل **قوله** وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات اي قال السيد المدقق لان هنا مقدمة اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وفي تقرير البرهان ان الطبيعة الممكن بما هي ليس لها مبدأ

وطبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها مبدأ فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن وافاد الاستاد مد ظله في حاشيته انه يمكن ان يقال لا احتياج في تقرير البرهان الى ضم مقدمة لان البرهان بدون ضم تلك المقدمة تام ايضا بان يقال طبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها مبدأ والا يلزم الدور على ما ذكره المحشي نعم مع الضم ايضا يتقرر آخر مفيد واضح لا انه بدون الضم لا يتم انتهى اقول مراد المحشي ان البرهان انما يتألف من مقدمتين وما ذكره من ان طبيعة الموجود ليس لها مبدأ احدى المقدمتين ومجرده لا يتم الدليل الا من ضم مقدمة اخرى وهي ان الممكن له مبدأ حتى يتم القياس ويظهر ان الموجود الذي ليس له مبدأ انما هو الواجب واما مجرد ان الموجود بما هي موجود ليس لها مبدأ والا يلزم الدور كما افاده سلمه الله تعالى وطول بقاءه فلا يتم المطلوب بل يمكن ان يقال ان ذلك الموجود الذي ليس له مبدأ هو الممكن فيحتاج الى ضم المقدمة المذكورة غاية ما في الباب ان تلك المقدمة ظاهرة بحسب المقام كما اشار اليه الشارح بقوله تركها للظهور واشار اليه المحشي ايضا حيث قال كما لا يخفى بادنى تأمل فتامل **قوله** وهذا حقيق ان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه اي يعني ان الطريقة المذكورة التي استدل فيها على الواجب تعالى بالنظر في الموجود المطلق طريقة الصديقين من الصوفية الكاملين الذين يستشهدون بالحق تعالى ويجعلونه دليلا وذلك لان الوجود المطلق والوجود المطلق الحقيقي الذي لا يكون باعتبار ملاحظة العقل وانتزاعه لا المفهوم الانتزاعي عين الواجب لامتناع التركيب والعروض لانه لو كان جزءا يلزم الاحتياج ولو كان عارضا له يلزم ان لا يكون ذاتا في مرتبة الذات فيكون هو في مرتبة ذاته عاريا عن الوجود لان العارض لا يكون في مرتبة المعروض فحينئذ اما ان كان يلزم الامكان والى هذا اشار السيد المحقق في حاشية شرح التجريد حيث قال ان كل مفهوم غير الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود لم يصح له الحكم بكونه موجودا فيها وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا او مفتقر الى الاحتياج الى غيره الذي هو الوجود وكلما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما احتاج

في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب انتهى اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد بقوله يستشهدون بالحق انهم يجعلون الحق سبحانه
شاهدا ودليلا عليه لان الوجود المطلق الذي هو عينه تعالى يجعلونه دليلا عليه ولم يستدلوا بغيره عليه كما ورد
في الخبر عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم انما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ويحتمل ان يكون المراد
انهم يستشهدون بالحق على غيره تعالى كما يفهم من كلام بعض حيث قال وهذا الاخير وصفها الشيخ في الاشارات
بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه بملاحظة
اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر عما عداها يثبتون العقل الاول بعده تعالى لانهم يقولون ان الواحد من والموجود م
جميع الجهات لا يصدر عن الواحد الا الواحد ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة
وعلائقها وهكذا يثبتون سائر الموجودات التي في مراتب الوجود من الواجب تعالى انتهى ويحتمل ارادتهما معا كما لا يخفى
قوله وبعبارة اخرى مجموع الموجودات اه الفرق بين هذه والسابق ان الاول كان باعتبار الموجود المطلق
وهذه باعتبار المجموع من حيث هو مجموع والعلة مشتركة فانه لو كان لجميع الموجودات مبدأ لكان ذلك
المبدأ ايضا داخلا في المجموع فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهذه الطريقة يفهم من كلام الشيخ في الهيات
الشفا حيث قال ان المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا
مبدأ له انما المبدأ للوجود المعلول قال المحقق الخفري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مط اقول حاصله
ان هذه مصادرة على المط لان كون جميع الموجودات مما لا مبدأ له موقوف على وجود الواجب لان المجموع
الذي يكون الواجب داخلا فيه لا يكون له مبدأ وهو لم يثبت بعد واما مجموع الموجودات الممكنة فلا يصح
الحكم فيه بانه لا مبدأ له واقول الدليل المذكور نعم يدل على نفي المبدأ مع قطع النظر عن وجود الواجب وحصول الكلام
لو كان جميع الموجودات منحصرا في الممكن وكان له مبدأ لكان ذلك المبدأ داخلا في المجموع فيلزم كون الشيء
علة لنفسه والمفروض انه لا موجود خارجا عنها حتى يكون مبدأ او غاية يايكون الشيء في هذا المقام ان المجموع الموضى

الممكنات

6

الممكنات ايضا لا يحتاج الى مبدأ خارج عنه لان في وجود المجموع يكفي وجود اجزائه فاذا وجد جميع الاجزاء بعلية كل
سابق للاحق لا يحتاج المجموع الى علة اخرى والجواب ان كل ممكن يحتاج الى علة وهذا المجموع ايضا ممكن فيحتاج
الى علة وتحقق امر موقوف على ان وجود المجموع من حيث هو غير وجود الاجزاء فكما ان وجود الاجزاء المحتاج الى المجموع م
علة لامكانه كذلك وجود المجموع لامكانه يحتاج الى علة وللكلام في هذا المقام مجال فتأمل قوله وبعبارة اخرى
ان مجموع الموجودات تمتنع اه الفرق بينه وبين الاول ان باعتبار ملاحظة الطبيعة في الاول وملاحظة مجموع الافراد
ه وهنا وهي ان باعتبار ان الملحوظ في الاول كونه مما لا مبدأ له وفيه امتناع صيرورته لاشيئا محضا وانما
هذا موقوف على ان الشيء ما لم يصر جميع انحاء عدمه حتى عدمه باعتبار عدم علته ممتنعا لا يصير موجودا وهذا انما
يكون بامتناع عدم العلة بالذات اذ كل ما يمتنع عدمه بالغير يجوز عدمه باعتبار عدم ذلك الغير فلا يمتنع
جميع انحاء عدمه ومجموع الموجودات التي يكون ما يمتنع عدمه داخلا فيه يمتنع ان يصير لاشيئا محضا
ولو تم هذا يندفع ما قاله المحقق الخفري من انه ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع
ان يصير لاشيئا محضا فمم ومجموع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع
الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لاشيئا محضا فمم وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات
لا مط ومن لا يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك ووجه الاندفاع ظ لكن انما هو لا يخ عن اشكال والعدول
بالموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لاشيئا محضا والا لزم صيرورة الوجود عدما فيلزم سلب
الشيء عن نفسه لانه سلب عن نفسه واما لزوم ان يبطل الوجود بعد وجوده واستحالته مم وبالجملة ما ذكره في بيان هذه المقدمة
انما هي غاية الاشكال كيف ولو تم ذلك يلزم ان لا يكون العبد موجدا لافعاله لانه لا يجعل جميع انحاء العدم
ويخصص ذلك بالجواهر والاعراض المجاورة دون افعال العباد كما فعله الخفري يمنعه مع عموم الدليل بعد
وقد اجيب ايضا عن الاعتراض المذكور بان المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لاشيئا محضا بالمرة

وذلك اعني استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبداهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا تستبع علم
ذلك على ما سيمهده من ان مجموع الممكنات في حكم واحد من جواز طريان الانعدام عليها فان وضع ذلك
ذلك انعداما بالمرة لانه لا شيء خارجا عن المجموع يستقر المجموع اياه انتهى واقول يمكن ان يناقش فيه بان
عدم جواز انعدام مجموع الموجودات ومجموع الممكنات في جواز الانعدام ما دام الوجود وامتناع انعدامها
بشرط الوجود على ما يشير يعرف في الشرط وشرط الوصف وما دام الوصف فتامل **قوله** وهي ان جميع الممكنات
يعني ان جميع الممكنات التي هي غير كل واحد في حكم ممكن واحد في انه كما يجوز العدم عليه يجوز على الجميع ايضا الا ان العلة
وهي الامكان مشتركة وهو موجب لذلك واعلم انه لو تم ما يقتضي ان العلة يجب ان يحصل جميع انحاء العدم
المعلول فان الموجود يجب ان يمتنع جميع انحاء عدمه حتى عدمه الذي يكون باعتبار عدم علته سد وما قاله المحشي
الفحول من انه ان اراد الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا
في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فالمستند ما مر والفرق بين
المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب
لم يحصل له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل المشهور انتهى
وذلك لان المجموع الموجودات من حيث انها موجودة يجب ان يمتنع جميع انحاء عدمها والا لما صارت موجودة
واما جميع الممكنات المستندة بعضها الى بعض فلا يكون عدمها ممتنعا في نفس الامر بل ممكنا بالامكان الوقوعي
لامكان عدم جميع تلك العلل مع المعلولات على تقدير عدم الواجب لان العدم انما يكون ممتنعا الواقع
لو كان وجود الشيء مستندا الى ما يحيل جميع انحاء عدمه وفي الممكنات ليس الا كذلك لجواز عدم كل واحد وانظر بان
العدم على العلة كما في انعدام المعلول والعلة جميعا بالامكان الوقوعي وقد مر الكلام في ذلك فتذكر ولا تغفل
قوله تتميم جميع البراهين يحتمل ان يكون المراد جميع البراهين التي تمسك فيها بمجموع الموجودات وفي لاعتبار

ما فرغ

في مدخلية تلك المقدمة فيها وان كان بعد اطلاق الكلام في قوله وليعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوجد
فيها ابطال الدور والتسلسل قوله ابطال التسلسل يشعر بذلك فتامل ويحتمل ان يكون المراد جميع البراهين مطلقا
وح لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالوجود المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه **قوله** وجب ان يكون جائزا
عنها الخ ووجه مدخلية تلك المقدمة فيه انه اذا ثبت ان مجموع الممكنات التي غير كل واحد في حكم ممكن واحد
في جواز طريان الانعدام تم الاستدلال بان المجموع ايضا ممكن فلا بد له ايضا من علة خارجة ويتم قطع النظر
عنها يجوز ان يقال ان المجموع لا يحتاج الى علة **قوله** ولا في صحة ما قيل من ان جميع الممكنات الى آخره اي وكذا
يظهر بعد ملاحظة المقدمة المذكورة صحة ما قيل في تعليل ان الجزء لا يجوز ان يكون علة في اثناء الاستدلال
بان المجموع الممكنات ايضا لا بد له من علة وعلته لا يجوز ان يكون نفسه ولا جزؤه ولا يجوز ان يكون الجزء علة
لانه يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله ولا يرد الاعتراض المشهور بشبهة ما فوق المعلول الاخير وهو انه لا
انه لا يجوز ان يكون الجزء علة لبعض ما يشتمل المجموع الداخل فيه المعلول الاخير واحدا ونقول ان علة
المجموع الذي المعلول الاخير داخل فيه جزؤه الذي هو ما قبله لان المجموع الذي المعلول الاخير خارج عنه
يعني ان المجموع الذي هو معلول لا يستند الا اليه او الى ما صدر عنه وكذا ما قبله معلول لما قبله بمرتبة واحدة
وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه اصلا ووجه عدم الورود انه اذا ثبت ان الممكنات
المتعددة ايضا في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام والعلة ما لم تمنع بها جميع انحاء عدم المعلول لا يجوز
ان يكون علة فلا يجوز ان يكون الجزء الذي هو مجموع الممكنات التي قبل المعلول الاخير علة كيف والعلة على النحو
المذكور يجب ان يكون علة ما للذات لا يكون لها شريك في الايجاد وعلى الاطلاق يعني ان يكون جميع ما له
مستندة اليها والعلة كذلك يجب ان يكون علة للجميع كما مر فلو كان الجزء علة لزم ان يكون علة لجميع الممكنات
وهذا هو ما قاله المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب في دفع الشبهة المذكورة حيث قال بعد بيان ان

لم لا يجوز ان يكون موجود ولا مر

المراد بالعلة هنا العلة المستقلة بالتاثير وبهذا اندفع بطلان ما قيل انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة موجدة
للسلسلة وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها
مستقلة لاثرها حصة لكان علة لنفسه قطعا انتهى **قوله** ولا في صحة ما قيل فيه انه لا يمكن الى الطرف
من المقدم المذكورة صحة ما قيل من ان شيئا ما من الممكنات سواء كانت واحدة او متعددة لا يجوز ان يكون منشأ
للوجوب السابق الى الممكن ولا منشأ لامتناع طريان العدم اي الوجوب اللاحق له لان منشأ الوجوب على العدد
المذكور يجب ان يحيل جميع انحاء العدم المعلول حتى عدمه باعتبار عدم علته ولا شيء من الممكنات كذلك **قوله**
لا في الوجود ولا في الايجاد اما الاول فظ لان الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه واما الثاني فلان الايجاد على ما ذكر
فرع احالة جميع انحاء عدم المعلول وهي غير حاصلة من الممكن **قوله** سهو او دليل نحو مجرد الامكان اه قد
يتوهم ان هذا هو منهج المتكلمين الذين ينظرون من كل ممكن وجهه الكريم ويسمعون من كل شيء انه يشهد بانه واجب
الوجود واقول منهج المتكلمين على ما تقرر هو ما استدل فيه بملاحظة الامكان الذاتي وحاصله ان الممكن لما تساوى
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فلا بد له من موجد ولا بد ان ينتهي الى الواجب وهذا المنهج ملاحظة الامكان
الوقوعي وحاصل هذه الطريقة الاستدلال على وجود الواجب بمجرد الامكان ووقوع الوجود دون ... والمراد
بالامكان الوقوعي الاستعداد المختلف بسبب حصول بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع وهذا الحث ان لا يلزم
من فرض وقوعه محال ويختلف الامر بالشدة والضعف بخلاف الممكن بالامكان الذاتي فانه يجوز ان يلزم من
فرض وقوعه محال كعدم العقل الاول فانه ممكن في ذاته مع انه يلزم من فرض وقوعه وهو عدم الواجب
ولا يختلف بالشدة والضعف وخلاصة الاستدلال انه لو امكن بالامكان الوقوعي وقوع شيء من الممكنات
لزم ان لا يلزم من فرض وقوعه محال ولكنه يلزم الدور لان طبيعة الايجاد موقوفة على الوجود وبالعكس او
تبين ان الوجود المطلق لا مبدأ له ووقوع الممكن لا بد له من مبدأ وبعد ان لم يظهر اجرا ابطال الطرف

فان

8

فان هذا وقال المحقق الخفري في حاشيته اقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الوجودات
واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود لان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فلم يوجد لاستحالة ان يكون علة الوجود موجوده
الخارجي موجدا للموجود الخارجي وكذا القول في موجده والعود يستحيل الامتناع ان يكون كل الشيئين متقدما
على نفسه بالمرتبتين او مراتب ليجده موجدا او موجود وكذا الى غير نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل سابقا او الجزء
والجزء وكذا لا الى النهاية واستحالته جلية بالبداهة لان الكل المشتمل على موجود معين عن نفسه وفيما
... واقطعنا النظر عن المبدأ الموجد اتضح غير متناه ضرورة حكم العقل سابقا ولاحقا والالزم تناهيهما على
فرض التطبيق وكذا القول في الثاني والثالث والرابع الى غير نهاية فيلزم سابقا واو الكل كل منها فثبت انه
لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزامه خصفه الحكم المذكور انتهى واقول محصله الاستدلال
على وجود الواجب بانه لو لم يكن موجودا لم يكن شيء موجودا للزوم الدور او التسلسل واستدل على بطلان التسلسل بانه يلزم
على تقدير مساواة الكل للجزء وهو مع عدم الواجب محال لاستلزامه عدم تحقق موجود للزوم الدور
الخ او التسلسل المستلزم للمحال وهو مساواة الكل والجزء وعلى ما قررناه لا يظهر وجه وروده او رد
عليه الاستاذ المدقق في حاشيته بقوله وفيه نظر اما اولا فلان هذا الحكم لازم من كون السلسلة غير متناهية لا من
عدم تحقق الواجب وبعد ذلك على ما اكثر الا ان هذا الحكم يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضا لانا اذا فرضنا الواجب
موجودا ومع ذلك تسلسل الممكنات غير متناهية يلزم هذا الحكم بعين هذا الدليل فالحكم يلزم من وجود السلسلة الغير
المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب جل جلاله ام لا الا ان يقال المحال بعدما انتفوا وجود الواجب
لو لم يكن اما يكون التسلسل محالا لارتباط احدهما بالاخر فانه يلزم الاجتماع فلو لم يتحقق اطلاق التسلسل كما لا يكون
التسلسل محالا فظهر انه قد يجتمع التسلسل مع وجود الواجب عنده ثم من بعض الصور الا انه يمكن هذا الدليل لما بطل
كون سلسلة الممكنات غير متناهية مستلزم لان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد من وجود الواجب تعالى وهو المطلوب

لم يكون الكلام الذي في انها ملك السلسلة التناهية بعين موجودا بلا علة او لوجوده فلا لها تم وانما ثابت علاقة
اللازم حقيقة في نفس الامر على تقدير وجود سلسلة غير متناهية ليس يجوز تساوي الكل والجزء لان بطلان التالي
على اللازم من بطلان الملزوم بحكم برهان التطبيق ومساوي ما مر من انه غير متناه الا انه تقع عدم ليس تساوي الكل
والجزء لازم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر انتهى ووجه عدم الظهور على
ما ورد ه ظهر انه اول الكلام على المقابل التي ما ذكره المحقق الطوسي ما حاصله ان برهان التطبيق عنده ما في الكتاب
انه لم يلزم مساواة الكل للجزء التسلسل لا علة له على تقدير عدم المساواة بينهما عند التطبيق ومن برهان التطبيق
ذكر لزوم مساواة الجزء والكل ولزوم التناهي على ومن التطبيق على سبيل الترديد قال المحقق الدواني في سالم
اثبات الواجب فان كل من الاحاد كل من الاحاد واحد من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يكن فقد
وجد في الاولى جزء لم يوجد بازائه جزء في الثانية فيا ايها الثانية اولا ويلزم منه تناهي الزائدة انه محال
قوله الله قدس سره وجود العالم بعد عدمه يعني الكتاب اي العلم يعقل حدوث العالم سوى الكتاب
مع انه الحصر للاشعار بان المراد الحدوث الزماني لان المتبادر من الوجود بعد العدم العدم الزماني واما الحدوث
فيتناول الذاتي ايضا وهو ليس بمراد لان الوجود بعد العدم ايضا كذلك لا فرق بينهما لانا نقول الوجود بعد
الوجود من العدم لا يحتمل ان يكون ذاتيا لانه لا بد فيها من التوقف وههنا ليس كذلك واعلم ان المشهور بين العلماء
ان العالم حادث زماني بل ادعى بعضهم اجماع الامامية على ان الحدوث الزماني ضروريات دين
الاسلام واختار سيد المحققين في كتاب القبسات وغيره من تصانيفه ان المراد بالحدوث الحدوث
الدهري والمراد به وجود الشيء بعد عدمه غير مكمم اي غير ذي مقدار وامتداد فالعدم السابق على وجود العالم
هو العدم الصرف الخالي عن فرض الامتداد وعدمه فيه لانهما انما يتصوران بعد تحقق الزمان وهو غير
موجود قبل وجود العالم بل هو ايضا داخل في العالم وليس قبل الزمان زمان وان الحدوث الى ما في العالم

لا يعقل

لا يعقل لان معناه سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا اي يكون العدم في زمان لا يكون الوجود فيه
ولا يتصور هذا في العالم الذي احد اجزائه الزمان وان ما اختاره المتكلمون من الزمان الموهوم يصحح
الحدوث الزماني جئت في سواله ان بين الواجب والعالم زمانا موهوما ازليا والعالم حادث زماني بمعنى
ان عدمه كان في ذلك الزمان لا يجوز ان يكون وهميا محضا اختراعيا بل يكون له منشأ انتزاع ويكون قديما
فيلزم وجود موجود قديم قبل وجود العالم وهذا باطل لان العالم هو ما سوى الله تعالى فالغ ابطاله وجها
اخر يطول الكلام بذكره وغاية ما يمكن ان يقال انه منتزع عن بقاء الواجب وفيه ان بقاء الواجب عين ذاته
لا يتصور فيه امتداد فكيف يصح انتزاع الزمان الذي هو من قبيل الامتداد وموصوف بالتجدد والتغير من اللهم
الا ان يكون في ذلك الانتزاع بمجرد ان وجوده تعالى مستمر بمعنى انه لا اول له ولا اخر وبعبارة اخرى بمعنى العقل
بالاستمرار والحاصل ان يكون ما هو من قبيل الاستمرار والامتداد الذي يكون في الزمانيات والحق ما وقع بالجملة
القول بالحدوث الزماني بالمعنى المذكور لا يصح اشكال القول بان نقول ان العالم حادث زماني بمعنى ان وجوده
في زمان لا يكون عدمه في ذلك الزمان بل كل زمان سابق عليه لا بمعنى ان عدمه كان في زمان اخر بمجرد اصطلاح
في الحدوث الزماني وهو راجع الى سبق عدم لا يكون زمانيا وهو الذي نسميه الحدوث الدهري وليس
هذا الا مناقشة في اللفظ ومضايقة في العبارة كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تشنيعا على الامام
حيث قال انه من الالفاظ التي المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى دأب المحصلين قوله اي يعني ان
شيئا منهما لازما لذاته اي اعلم ان للعلماء في تعريف القدرة عبارتان احديهما ان القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وثانيهما صحة الفعل والترك فهم قالوا بكونه تعالى قادرا بهذا المعنى ايضا وقد صرح به المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وتوهم بعضهم انهم انما يقولون بالقدرة بالمعنى الاول واولا يقولون بكونه تعالى قادرا بمعنى

صحة الفعل والترك ولان الفعل لازم له تعالى وجعل هذا هو الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين
يقولون بكونه تعالى قادرا بمعنى صحة الفعل والترك دون الحكماء وعلى تقدير صحته هذا الاعتبار فكلام الشارح
حيث فسر القدرة بصحة الفعل والترك ولا اختصاص له بالمليين والايجاب الذي هو الاتفاق على الكلام
لكن الكلام بل هو احق عند المحشي بناء على ما ذكرنا من انهم يقولون بهذا المعنى من القدرة بالنظر الى عنده
الفعل لانه بدون ملاحظة الارادة ولما كان تعين الذات يصح الفعل والترك ومع ملاحظتها يجب
ذلك قال المحقق للمتكلمين والمولى انه يجب الفعل مع الارادة والداعي فلا يمكن جعلهما ما به النزاع عن القدرة
بهذا المعنى بصحة المذكورة بل بمعنى ان الشيء منهما لازم الذات بحيث لا يمكن الانفكاك الموجود عن الحكماء
احدهما عن ذاته تعالى كما تقوله الحكماء فانهم قائلون بتعلق ارادة الفعل في الازل وامتناع عدمها
ولهذا قالوا بقدم العالم فلا يمكن عدمه بالامكان الموجود الانفكاك العالم عنه تعالى وحدث الاول
ولما كان وقامعه ما كالزمان الموهوم الذي يقول به المتكلم تحقق في المتكلمين فانهم يجوزون ذلك
باعتبار ان تعلق الارادة ليس في الازل بل انما تعلق على وجه الداعي والمصلحة فيصح وقوع الانفكاك
فيكون النزاع حقيقة بينهما في لزوم صدور الاثر وعدم لزومه بين القدم والحدوث فلا يكون النزاع
بينهما حقيقة في معنى الايجاب والاختيار والقدم والحدوث ولما كان النزاع ظاهرا بينهما الا ان
النزاع في الملزوم وهو الايجاب والاختيار عين النزاع في اللازم الذي هو القدم والحدوث ولكن
لا يخفى ان في كلام المحشي حيث جعل النزاع الاول الذي هو النزاع في الملزوم وعلة وسببا للنزاع الثاني
الذي هو النزاع في اللازم المتفرع على النزاع الثاني وقال فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين الاول فقدم
العالم وحدوثه متفرع ان يعكس الامر هذا ما يرد على المحشي ظاهرا ويمكن توجيه كلامه لان اول
بحث المحقق حيث اقام الحكم باللزوم بين المعنيين لا على الخلاف جعل النزاع مقصورا على المقام كما
المتأخرين م

اعني القدم والحدوث قال وكيف القول بالقدم يستلزم الحكم بامتناع تخلف الفعل المطلق عن ذاته مع اعتبار
العلم والارادة فثبت الايجاب تعالى بتوسط اعتبار الارادة صفة اخرى كونه بحيث يمتنع تخلف الفعل المطلق
عنه تعالى اصلا ولكن ذلك باعتبار العلم والارادة والقول بالحدوث يستلزم نفي تلك الضرورة عنه تعالى
فالمراد بالايجاب المنفي في قول المصنف هو تلك الضرورة ومن يستقيم قوله النقل ان في صفاته وجود
العالم بعد عدمه نفي الايجاب كما لا يخفى على ادنى تأمل وقد حققنا في كتابنا المسمى بمراة المستقيم بالاكمل كلاما
وفوق ما هو وجه عدم الورود وامر على اعتقاد ان المحشي اعتقد ان النزاع في الايجاب والاختيار على النزاع
في القدم والحدوث ولا اختلاف بينهما اصلا وانه لم يرى غير ذلك كيف وقوله فالمناسبة في هذا الكتاب
ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم حيث فسر الايجاب بامتناع الانفكاك تعالى عن
ايجاد العالم الذي هو واحد من الصفة التي اثبتها الحكماء بقوله صفة اخرى هي كونه بحيث يمتنع تخلف الفعل
المطلق عنه لا ايجاب امتناع انفكاك العالم عنه تعالى الذي هو عين القول بالصفة وجعل قدم العالم دليلا عليه
صريح في انه ايضا قائل بذلك فعلى ما ذكره المحشي لا يستقيم قول المصنف الكاشي في صفاته تعالى وجود العالم بعد
عدمه نفي الايجاب فتأمل **قوله** والوضوح ان معنى الصحة ههنا آه يعني ان غرضنا من تفسير صحة الفعل والترك
التي في كلام الشارح بعدم امتناع الانفكاك بيان ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس في صحة الفعل والترك بمعنى
امكانهما امكانا ذاتيا بالنظر الى ذاته تعالى والا لم يصح تفسيرها بالمعنى الى الملتزمين وخلافه للكلام
فانهم ايضا قائلون بالمعنى المذكور فغرضه من هذه الحاشية دفع اعتراض على الشارح بان مراده بالصحة
ولهذا فسر الصحة الشارح في كلامه بالمعنى المذكور ولم يفسر القدرة بالمعنى المذكور لئلا يتوهم ان مراده بتفسير القدرة
بالصحة التي ذكرها الشارح غير صحيح لكن لما كان كلام الشارح محتملا حمله المحشي على الصحة التي تحتمل ان تكون مقابلة للامكان
الذاتي مع انه ليس مراده وليس محل النزاع قال بعد ذلك فالمناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك تعالى

عن ايجاد العالم الذي هو صريح في المعنى المراد ولا يحتمل الامكان الذاتي الذي ليس محل النزاع ولا الوهم خلاف
ما هو المراد ومحل النزاع بهذا يدور الكلام على تقدير عدم الاول والكلام على ما هو في اكثر النسخ الصحيحة واما على
تقدير وجود ما كان في بعض النسخ فكما هو معنى قوله والوهم ان معنى الصحة هنا آه ان عدم صحة نفي الصحة بعدم
امتناع الانفكاك ان نفي القدرة بالصحة المذكورة المطلقة وواقع في كلام الحكماء الذي ليس مرادهم بها
الا الامكان بالنظر الى الذات دون الارادة لانهم حكموا باستلزام المعنى المذكور اعني الصحة مع نفي الاول
الذي هو داع ايهم في كلامهم وهو ليس بمعقول لانه اي شأنهم يفعل ولا يخفى ما في التلازم بينه وبين الصحة
بمعنى الامكان الذاتي فلو لم يعتبر القدرة التي هي الصحة المذكورة بعدم الامتناع الانفكاك كما ليس في
المليين وخلافه الى الفلاسفة غير صحيح كما قاله الشارح وعلى هذا التقدير يحمل كلام الكلام اعتراضا ونقضا
على الشارح ويحتمل ان يكون توجيها للكلام على نحو كلا لا يخفى ما فيه قوله فالمناسب في هذا المكان آه يعني اذا
عرفت ان النزاع راجع في القدم والحدوث فالاولى ان يعتبر الايجاب بامتناع الانفكاك ذاته تعالى
عن ايجاد العالم الذي هو مستلزم للحدوث مسلم لامتناع الانفكاك العالم عنه تعالى الذي هو عبارة عن القدم
ولا يعتبر الاول اللزوم فكيف من اثبات في الايجاب ليس لو كان الواجب موجبا لزم قدم العالم
واللازم هكذا اللزوم والى هذا اشار بقوله وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح واعترض
عليه المحقق الخفري بان التطويل اشارة الى دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم
قدم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط واورد عليهم بعض المحققين
الزوم المتسلسل في جانب المبدا اثبتوا العدم لا اجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة
فكما في ... بعض المحققين عليهم بقوله ولزم التسلسل في الشروط مجتمعة او متعاقبة وكلا هما ح وايما كان
التثبت في جواب البعض بعدم الاجتماع غير مجد في التطويل الذي هو في المقام الى السائل اوا و في

دفع

١١

توضيح عبارة الشارح كأنه عين ان الرجاء الذي ذكره هذا الفاضل في حواشي الشرح ولو صح لما فيه خلاف
الاشارة في الفائدة المذكورة اعني ان في حواشيه كان افاد الاستاد ههنا من جانب التحقيق الحل
ان التطويل لا فائدة فيه اصلا بل انه لا حاجة اليه وهو قد اعترف وبكون ان في جانب مراده الى شبها
لا يسمى تطويلا حقه وانما يكون لك لم يذكره فائدة اصلا وههنا ليس كذلك واما اهل النظر ترك الاسم
والتمسك بدليل اطول منه للتنبيه على ظهور ذلك الاشارة في الفائدة المذكورة لا حاجة ولا تقصير المحقق
على الشارح فتامل فيه هذا واعلم انه قال بعض الاعلام في رسالة اثبات الواجب اول الفاعل على اربعة اقسام الاول
الفاعل بالطبع وهو الذي يصدر عنه الفعل من غير علم وشعور به كحصول الحرارة والتسخين من النار والثاني
الفاعل بالرضا وهو الذي يصدر عنه الفعل مقارنا بالعلم والشعور من غير تقدمه عليه الثالث الفاعل بالعناية
وهو الذي يصدر عنه الفعل بعلم وشعور به فيكون العلم سببا وموجبا له من غير قصد منه اليه الرابع الفاعل
بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل بالارادة والقصد اليه فذهب جماعة من العدم ملا انه فاعل بالمعنى الاول
وصاحب الاشراق ومتابعوه الى انه فاعل بالمعنى الثاني والشيخ على سينا ومتبعه الى كونه تعالى فاعلا بالمعنى
الرابع وذهب غيره الى ان الفاعل بالمعنيين الاولين فاعل بالايجاب انتهى اقول لو صح ما ذكره هذا الفاضل و
ثبت ما ذكره جماعة من الفلاسفة على ما ذكره من معنى الايجاب لصح ما ذكره الشارح في معنى القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك بالنظر الى الذات ولصح نسبة اثبات القدرة بالمعنى المذكور الى المليين والايجاب الذي هو عبارة
عن وجوب الفعل ولا احتياج الى حمل الصحة على عدم امتناع الانفكاك كما عن الذات وقد صح ذلك كما فعله المحشي الخفري بل
لا يصح ح ما ذكره من ان الفلاسفة قائلون بصحة الفعل والترك بالنظر الى الذات اطلاقا وان لم يثبت نقل التعدد
المذكور من الفلاسفة فلا لو حمله على ما حمله المحشي من معنى الايجاب واما ما قاله بعض الاعاظم ان ظاهر ان حمل
الاختيار على صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات وان هذا المعنى كلام متفق عليه بين الفريقين الا انه

فاعلا بالمعنى الثالث لكونه تعالى ... عنه

لا بد في الدليل لاثباته وقد انجر كلام المص بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب في عرض الحدوث الزماني للعالم
ينفي الايجاب الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه فاذا اثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور والحكم
ولكن قال بهذا الاختيار لكن يشكل على اثباته بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني بمعنى ما ذكره
المص بالذات اثبات الاختيار بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي ولغز افادته ان تقول لا يعتد به بخلاف لزوم
الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه فانه يحتاج الى الدليل والى كلام المص مع ما حملناه يلائم ما سيأتي من قوله وكم
عرض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وسائر اقواله فانك ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي حققه المحشي
بل هو كلام مع من نفى الاختيار بالمعنى الذي حققناه انتهى مع حفظ الاختلاف الكلام عادة المص في الكتاب
ما اتبع في اكثر المواضع للمصنف وحمل المخالف على هذا لا ينافي المعنى المذكور لا يكفي كذلك ولعل المحشي اوماله
بهذا حيث قال فالمناسب في هذا الكتاب وكيف افادة ما ذكره المحشي افادة شيء لا يعتد به في محل الترجيح
نقول اثبات المعنى المختلف فيه اولى من اثبات المعنى المتفق عليه فان اتفاق العقلاء يقوم مقام الحجة عليه كما
بعض المحققين في اثبات الواجب ولعل قد وقع اجماع العقلاء كالانبياء والحكماء والعلماء على وجود الواجب لذاته
والعقل يحكم حكما على البت والقطع باستحالة اجتماعهم على الباطل وقد تكلم فيما بعد على عدم ارتباط
قول المص ويمكن عرض الوجوب الخ بالمعنى الذي حققه المحشي فانظره **قوله** هذا الاستدلال انما يناسب مذهب الاشعري
مذهب الاشعري لما قال بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح ولكن الفاعل الموجب لا يجوز فيه
ذلك فله ان يستدل بانه لو كان تعالى فاعلا موجبا والعالم حادثا لتوقف على شرط حادث ولا يمكن له ان
يعارض معه بانه لو كان مختارا ايضا لزم التوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح واما المص فلما كان
الترجيح بلا مرجح باطلا عنده لا يمكن منه هذا الاستدلال ويمكن ان يعارض معه بانه لو كان موجبا ايضا لزم
التوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح وقال المحقق الفخري اول هذه الابحاث الاولى المعارضة

لدفع

منعوا ان للمص ان يقول على تقدير عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار لزوم الترجيح بلا مرجح
ثم المختار وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت موقوف الايجاد في هذا الوقت على الشرط ثم
كما ذكره من تحقيق مذهب المص وشمول المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ محصله ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم
لو كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان العالم حادثا يتوقف التاثير على شرط حادث بلا شبهة كما هو محقق المص والحكماء
ايضا والحاصل ان منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا
والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحكماء وذلك في حد الكمال الذي هو لم لا يجوز ان يقول العالم قديم اذ لو كان حادثا
لتوقف الخ ثم والمستند ما عرفت ونبه ظهر ان المص لا يمنع التوقف بالشرط لو كان حادثا التوقف على شرط الخ على طلاوة
بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا الذي لم يرد ان الدليل المذكور من جانب الاشعري على مما ادعاه مجوزون
تخلف المعلول عن العلة التامة والحالة ماخوذ في الدليل فلا يصح اجراؤه من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء
من جانب الاشعري الزاما للحكماء بقول اجراؤه من جانبهم حيث سقط التخلف ما في غرض الالزام ثم لا يخفى ما فيه
ما ذكره من قبيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يلائم المذكور من الشيء بما يناسب مذهب الاشعري اي
وحاصله ان التوقف على الشرط الحادث غير مسلم عند المص القائل بالاختيار واما على تقدير الايجاب فالتوقف لازم
والحكماء قائلون بذلك وقد نقل عنهم ذلك حيث قال الشرح المطول اشارة الى دليل اورده الحكماء لاثبات
قدم العالم قالوا العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط فالواجب في دفع النقض
بالحوادث اليومية انه لزم التسلسل في الشروط المتعاقبة وهو غير ممتنع فلا يمكن لهم منع المقدمة المذكورة بخلاف المص
فانه لم يمنع تلك المقدمة في دفع المعارضة ولكن لا يخفى انه لو لم يثبت عند المص ان على تقدير الايجاب لزم التوقف
على الشرط الحادث في الواقع فيكون كلامه في صورة قياس استثنائي ويكون حاصله انه لو كان موجبا لزم التوقف على
الشرط الحادث والتالي باطل فكذا المقدم ثم ما ذكره الفخري ولا يصح ما ذكره المحشي بقوله ولا لان العوض الايجاب

المذكور والا فلا يصح لمجرد قول الحكما انه يكفي الزاميا لهم لانهم كما قالوا بجواز ذلك في الشروط المتسلسلة المتعاقبة
كما نقلنا في دفع النقض فلا يصح في الزامهم لانهم يقولون بالتوقف ويمنعون استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
والحق كما افاده بعض الافاضل مد ظله انه لا يمكن اثبات الحكم بلزوم التوقف الواقع على عدم الايجاب لان علم الواجب
بالمصلحة كان عنده من ايجاد العالم فعلى تقدير الايجاب ايضا لا يلزم التوقف على الشرط الحادث بل يكفي علم الواجب
بالمصلحة كما في صورة الاختيار وفي جميع ورود ما اعترض به الاول والثاني تامل واما اعتراضه الثالث فلا يخلو عن صورة
وما افاده الاستاد مد ظله في حاشيته من ان الظاهر ان قوله ولا لا يرد بالوجه الايجاب المذكور لم يتوقف على الشرط
الحادث لا يكون لازما بالوجه الايجاب المذكور ومن المعارضة المذكورة انما هو على كون التوقف على الشرط المذكور
لازما بالوجه الايجاب المذكور فاندفع ما ذكرنا اللزوم الاول من الايجاب كما لا يخفى انتهى فوجهه غير ظاهر كيف ولا دخل
لعدم كون التوقف لازما بالوجه الايجاب في دفع الاعتراض الثالث الذي هو اعتراض على المحشي حيث قال بعد انما
يناسب تابعي الاشعري بان هذا الدليل لا يصح من جانب الاشعرية لانهم لم يقولوا باستحالة تخلف المعلول عن
العلة التامة واستحالته ماخوذة فيه فلا يصح اجراؤه من جانبهم برهانيا ولكن المراد انه يصح اجراؤه الزاما على
الزاما على الحكما فكذا يصح من جانب المصنف او قوله ومع ذلك المقام آه بيان لبعد احتمال الالزام حيث سقط التخلف عنه ذكره
من جانبهم حيث قال فقالوا الذي كان تاثيره تعالى في الحادث آه وكذا عند ذكر حاصله حيث قال في محل كلامهم اه وذكر
باعتقاد بان الدليل ولو كان مرادا للالزام لكان الاولى عدم اسقاطه وما افاده الاستاد مد ظله في حاشيته من ان
قوله ومع ذلك المقام آه منظور فيه لان ما ذكره المحشي بقوله في محل كلامه هو حاصل ما نقل بقوله فقالوا الذي كان تاثيره تعالى
اه ليس في اجزاء الدليل باسقاط التخلف حتى يتصور كونه الزاميا او غير الزامي وجهه غير ظاهر لان قوله والا لزم قدم
العالم الذي في الحوادث من اجزاء الدليل المذكور الا انه اسقط التخلف منه او لكن لا يخفى ان حذف التخلف لم يكن بعد كونه
صريحا لكنه مراد والا لم يتم الكلام كما لا يخفى فلا نظر المراد بقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لقوله

لما ادعاه

13

لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال الى المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري لان ما ذكره بقوله والحاصل ان
القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير تام عند المتقدمين واكثر العقلاء يدل على ان هذا التوقف غير حق
عند المصنف ايضا بما ذكره على وجه الايجاب في انه لا يمكن ان يعارض معه باستعمال تلك المقدمة وما ذكره اولا من انه انما يناسب
تابعي الاشعري ولا مناسب للمصنف اذ يمكن ان يعارض معه بانه مختار انه لم يتوقف على شرط حادث بل على ان مدار ما عنده
المصنف يكون حينئذ منافاة واما ما افاده الاستاد في حاشيته من ان قوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل
لما ادعاه من ان هذا الاستدلال الى المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري منظور فيه لانه كان المراد بوجه المنافاة
ان المحشي لما اسقط التخلف الماخوذ في الدليل المذكور في الشرح واجرى في المقدمات حاشية الاشعري فعلم ان [illegible]
الدليل المذكور في الشرح مناسبا للاشعري لان مع التغيير يصير دليلا آخر فلا منافاة ادعاه لان المحشي نقل الدليل الذي
ذكره الاشعري باستعمال المقدمة الماخوذة في الشرح وهي التوقف على الشرط وتشهد بذلك قوله فقالوا الذي كان تاثيره
تعالى آه الا ان المحشي اورد الدليل من جانبهم واسقط التخلف لانه على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم
المنافاة اصلا الا آه وما افاده مبني على اعتقاد انه مراده بما ذكره في ذيل الحاصل فقوله محصل كلامهم آه وليس
كذلك ولم يكن للمنافاة وجه بل مراده ما ذكرناه اعني قوله والحاصل آه فتامل بل انه لم يقول الحكماء ان العالم
قديم آه الا انه كمال لا اضطراب فانه لما لم يكن محل النزاع حقيقة عنده في الايجاب والاختيار بل في القدم والحدوث
فاصرف عن تقرير المعارضة من الايجاب الى تقريرها بما هو محل النزاع حقيقة اعني القدم وحمل [illegible] حاصل
الكلام انه على تقدير ثبوت التوقف على الشرط الحادث للتخصيص يلزم حدوث العالم سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
ان يقول العالم قديم اذ لو كان حادثا لزم التخلف عن الموجب التام وذلك على تقدير كونه موجبا او يلزم تخلف
العلة الغائية عن المعلول وذلك على تقدير كونه مختارا والاولى ان يقول او يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهي اعم من الاول والثاني
التعبير المعنى بكل واحد من العبارتين ويكون المعنى واحدا وانما التغيير في العبارة كما توهم قال قوله فكيف يصح

استحالة آه قال بعض الافاضل اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استدلالهم على مطلوبهم بناء على انه لكن لا يصح
استدلال من قبل الاشعري ايضا بناء على تجويز الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استدلال الاشعري الا بانه
لا يصح استدلال الفلاسفة والمعتزلة الا بناء على ذلك لكن هذا الدليل لا بناء على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
لا يصح استدلاله الزاما على الحكماء اصلا فان لهم هذا الدليل على القول الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه بناء
اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لابتنائه على الوجوب على تقدير الحدوث وهو غير تام عند المتكلمين اما الاشاعرة
فلتجويزهم الترجيح بلا مرجح واما عند غيرهم فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل او ارادة الوقت ولا الزاما لابتنائه
على استحالة جميع مسائل الخصم وهو غير تام عند الحكماء فلم يمكن اجراؤه الزاما على تقدير اخراج على تقدير حدوث
الفعل المطلق ان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق واللازم باطل لما مر بعد تسليم اه لانه لو كان الفعل
المطلق حادثا لتوقف وجوده على شرط هو ايضا فعله لكونه موجبا لانه داخل في المطلق متاخر عن حادث اخر الحدوث
الفعل المطلق متقدم عليه لعدم على نفسه انتهى ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه من قبل الاشعري بناء على الترجيح
بلا مرجح انما يجوز عنده اذا كان الفاعل مختارا واما اذا كان موجبا فلا يجوز عنده فيصح له الاستدلال بالدليل
المذكور والى هذا اشار المحشي بقوله بخلاف الاشعري ومن معه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا
او جاز انه تعالى العالم من الوجوب الى ارادة حال الازل الى وجوده بدون مرجح غير تعلق الارادة وما الارادة والاختيار
يمكن الترجيح بدون مرجح انتهى والقول بانهم يجوزون الترجيح بلا مرجح باطل ثم قال المحقق في شرح الاشارات
الغرض من نقل كلام الفخر بيان انه قال ان القائلين بالحدوث ثلث فرق ولا اختلاف لهم مذهبه انما هو
المذهب الاول والثاني منهما انه قال ان الاولى هو تركه اصلا ان الاول الرجحان فيكون الايجاب ما قبلها
يمكن الاستدلال المذكور صحيحا عنده لانه نفي الايجاب مطلقا الحجة الاستدلال انما مر المحشي هذا ايضا لكن
موجبا لزم قدم العالم بالقدم واللازم باطل فكذا الملزوم قوله اي عدم الفعل المطلق اي لو كان موجبا

١٤

يلزم قدم نوع العالم لزوما بينا لا احتياج الى البيان عليه كما مر الاشارة اليه حيث قال آه وحاكما بتقويته
والغرض لنفي الصحة اتى بل الحجة انما لان تأثيره تعالى في وجود العالم ليس الا بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم
بالقدم وقال المحقق الفخري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخص من الجواهر والاعراض
بالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار على قول اهل السنة وقدم الكل عند
الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى بحسب الدليل لكن لشبهة ثبوت هذا الشنيع وشيوعه كالآخر
انتهى وقال بعض الافاضل اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل بعض الدعوى في بداهته كما زعم المحشي فظهر انه لا بد من هذا التخصيص
لئلا يلزم ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل الدعوى بحيث يستغني عن البرهان مع انه
الايجاب فهما المعنى على الذي بين الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل على الازل الا لو كان الفاعل موجبا تاما بذاته و
القائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث عندهم
مشروط بعدم امور لها شروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها زمانا بالحصر عندهم فحمل الايجاب بهذا المعنى لا يلزم
الا قدم الفعل المطلق انتهى واقول قد عرفت فالقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا وقوله بل يصير
الدعوى في بداهته كما زعم المحشي لان المحشي لم يزعم ان الدعوى في بداهته كيف والدعوى انه تعالى ليس موجبا وقال المحشي
والحجة انما انه لو كان موجبا لزم قدم العالم والدعوى انما هو لزوم القدم للايجاب ولهذا قال لزم قدم
بالقدم والدعوى يظهر به ويستدل بنفي القدم الذي هو اللازم على نفي الملزوم الذي هو الايجاب وما ذكره بقوله لا يلزم
مما ذكره الاستاد وبعد طلاق فيه حيث قال انما قال هذا لان القائلين بالايجاب هم القائلون بعدم لم
يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه واشخاصه فلا يكون الواجب عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم وكل
لانه حاله انه قد نقل سابقا انهم من وقع البعض الحوادث بشيء بالتسلسل او من الشروط المتسلسلة

المتعاقبة لما وقع التوقف في هذا الدليل لبطلان التسلسل فيلزم قدم العالم بجميع اجزائه مراده انه لو تم
الدليل لزم منه قدم جميع اجزاء العالم مع قول الكل بوجوب لزم منه قدم كل جزء من اجزاء العالم من الحدوث
الجزئي لانه لو لم يتوقف على شرط حادث لزم التخلف عن الموجب التام ولو توقف على الشرط الحادث حصل الكلام
المذكور فيلزم التسلسل في الشروط وهو ممتنع ولو كان متعاقبة ممكن **قوله** ذلك التوقف مع كونه لزومه اه
يحتمل احتمالات احدهما ان يكون قوله ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم للعدم الذي على نفسه وقوله
ممنوعا خبر الكون وقوله كما مر الاشارة اليه اشارة الى ما مر في الحاشية السابقة من ان التوقف على الشرط
الحادث غير مُسلَّم عند المتكلمين واكثر المعتزلة ولا لزم لوجود الايجاب المذكور وقوله بجالية مع الحدوث على
وله مستلزم سند للمنع ويكون حاصل الكلام ان التوقف على الشرط مع انه ثم لمحالية حدوث الفعل المطلق على
الايجاب لكون لزوم قدمه مبنيا على تقديره كما مر والحاصل المذكور بكون مستلزما محالا آخر وهو عدم التوقف على
شرط حادث المستلزم للتخلف او الترجيح بلا مرجح بل في نفسه لا يستلزم التوقف الذي على نفسه اما لا لان ذلك الشرط
الحادث من افراد الفعل المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا ولان الطبيعة لا تنفك عن الفرد فيلزم تقدم الطبيعة
في ضمن ذلك الفرد على نفسها ولكن يرد عليه ما قاله المحقق العمري من انه غاية ما لزم ان يستلزم التقدم كون فرد من
العالم متقدما على الآخر فلا يتقدم الشيء على نفسه اما لان اشتمال قدم الفعل المطلق انما يكون بحدوث جميع افراده
واذا كان جميع افراده بحيث لا يشذ حادثا ما وتوقف على شرط حادث فهو حينئذ ذلك مع حمله الا ان المراد داخل
في جميع الاجزاء متأخر عن نفسه من حيث انه شرط وموقوف عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه هذا او لكن الاول
واما جعل قوله كما مر الاشارة اليه اشارة الى ما قال قبل هذه الحاشية من قدم الفعل المطلق كما ذهب اليه
بعض كما هو في حيث قال واما على تقدير عدم العاملة على ما في اكثر النسخ فقوله كما مر الاشارة اليه انما
هي قوله قبل هذه الحاشية من قدم الفعل المطلق بعيد فمن الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق بعيد جدا

ع

عن العبارة مع ذكر قوله ممنوعا حاصل وقوله كما مر اليه الاشارة نعم لو كان في ذلك يكون اقبل لانه ممنوع على الكل
او جزء كما لا يخفى على المتأمل وثانيها ان يكون قوله بجالية خبر ذلك التوقف وقوله وامكان الاستلزام الخ مبتدأ آخر
خبره قوله مستلزم اه ويكون حاصل الكلام ان ذلك التوقف على الشرط الحادث على تقدير الايجاب المطلق يكون ممتنع
وامكان الاستلزام الخ الذي هو الحدوث للشيء الذي هو التوقف على الشرط مستلزم لعدم الشيء على نفسه وحمل سنده المباحث س
هذا احد احتمالات كلام المحشي ولعل المحقق العمري انما حمل كلامه على هذا لحسن ولان مقصود كلام بعض الاعلام بعد التحقيق الذي
حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب المعلل المذكور ثم بلا شبهة فيكون الخ مسلما لان الخ هو التوقف على الشرط فيما
يحتمه مسلم بالعدم الذي على نفسه فالتوقف على الشرط ثم وثالثها ان يكون مستلزم خبر الذلك التوقف ويكون قوله بجالية
مع الحدوث اه تعليلا للاستلزام ويكون المعنى ان ذلك التوقف مستلزم لتوقف الشيء على الشرط الحادث الذي هو
نفس الفعل المطلق المحال الى حد الحدوث على تقدير الايجاب وان امكان استلزام الخ اللهم الا ان يكون هذا وعلى التوجيهات يكون الكلام
خارجا عن قانون المناظرة كما قال المحقق العمري وذلك لان حاصله كلام الشارح ليس موجها لو كان موجها لتوقف
حدوث العالم على شرط حادث والكلام باطل لزم التسلسل فكذا المقدم فلا اعتراض ان ذلك التوقف الذي هو الكلام بط
ومحال مستلزم لتوقف الشيء على نفسه لا يكون معترضا بالمسند بل هو جملة يفيد ان التوقف بط وعلى ما افاده الانساد ذلم
في كلامه من انه يمكن ان يتوجه لو جهه ان يلخص سليم المانع بدل المستدل لا ينتظم بل لا بد ان يكون في الرأي
المذكور مدخول منافيا على من احتمال المذكور والغير هذا داخل في السند للاخص بوجه عن طلانه لا يعلم ما ينبغي المستدل
لو قال الشيء المنع لا بد ان يكون مضرا بالمستدل وهنا ليس كذلك لان محالية الحدوث التوقف على الشرط الاظهر لا الضر
المستدل ولا ينفع المانع والمراد ان هذا السند لا يصلح بالسند لان السند لا بد ان يكون له نفع للمانع وضرر المستدل
وهذا ليس كذلك والحق تحقيق المقام كما قال بعض الافاضل انه الاوجه ان يحمل الكلام بحيث ينطبق المقام بان ذلك
التوقف الذي هو الكلام ولو كان لزومه المقدمة ممنوعا بناء على السند المذكور وكان الاستدلال من هذه الجهة بعض نقص

من جهة لزوم الدور كما هو بطريقه لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل بوجه والتقوية لوجه اخرى لكن نظم العبارة
مختل جدا فان قوله مع كون لزومه ممنوعا اه مما لا يحتمل ذلك الا بتكلف والاولى ان يقول ان غرضه من ذلك التوجيه مع
كونه ممنوعا تسليم ثبوت الشيء على نفسه لا حدوث العقل الطلق بما يكون بجميع افراده فلو توقف على شرط حادث لتعدد
لزم تقدم الشيء على نفسه من حيث انه داخل في جميع الافراد لا انه لزم التسلسل كما قال الشارح ثم يكون غرضه الاعتراض على
الشارح بان اللازم هو الدور لا التسلسل والكلام بعد لا يخلو عن خدشة كما لا يخفى وعلى الرابع الظاهر هو الاعتبار
كالاول واما الاحتمال الثاني فهو خلاف الظاهر والاحسن ان يكون قوله الحاصل غير ذلك الوجه بل يحتاج الى
تعدد في الكلام **قوله** لا حاجة الى هذا التقييد اه يعني ان الايجاب الذي قدم معناه منع الكلام ذاته كافية
على ايجاد العالم من وجود شرط لا وقت يمنع التخلف عنه قطعا ولا يكون الا تاما فلا حاجة الى هذا القيد الا ان
لا يكون هذا القيد احترازا بل كما يمنع التخلف المعلول عن العلة التامة ثم والقيد للاحتراز عن مطلق العلة فانه يحتمل الا
ولما كان هنا مظنة سؤال وهو انه يجوز ان لا يكون هذا القيد احترازا بل توضيحا وقال فان قيل لكن قوله هذا
الجواب الذي ذكره للجواب عنه انما لان كون التامة مشتركة بين الموجبين الذين ذكرهما اعني الموجب الذي قال
به الحكيم وقدم معناه والموجب الذي قال به المتقدم وهو ما يمتنع انفكاكه عن الارادة التي يتبعه للعلم بالاصلح لا يدفع
كون القيد للتوضيح ولما كان السائل لم يحب حمل السؤال على ان المراد ان هذا القيد للتوضيح اي ليظهر ان المراد
بالايجاب هنا الايجاب الذي قال به الحكيم وهو لا يكون الا تاما لا يصلح لحوادث متعاقبة بان التامة مشتركة بين
الموجبين فلا يظهر بسبب القيد ان المراد بالايجاب الايجاب الذي قال به الحكيم فتامل وقال المحقق العصري
تحت المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافيا في العلة من غير احتياج الى شرط ولا الى العلم بالمعلول وهذا
غير مشترك وقال بعض الافاضل اقول اذا كان العلم بالمعلول عين الذات يصدق ان ذاته كافية من غير احتياج
الى اعتبار امر زائد فلزم الاشتراك انتهى اقول العين لا ينافي الاحتياج الى اعتبار امر زائد مغاير بالاعتبار

بكون

16

كيف هذا ما اورد في الاعتراض الذي سيذكره المحشي انه اذا كانت الارادة عين الذات فكيف يصح انفكاك
المراد عنه وثانيا انفصال عن قريب فلا تغفل **قوله** وايضا التخلف عن الموجب التام اه هذا عطف على قوله لا حاجة
الى هذا القيد لا على قوله لان الموجب التام مشترك حتى يكون هذا ايضا لدفع كون القيد للتوضيح كما يفهم من كلام المحشي
النحوي حيث قال هذا الدفع كون القيد للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وحاصله ان قوله يلزم قدمه بين ويا ما ذكره
لو لم يرد لو كان حادثا اه مبنيه كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى
التقييد انتهى فان ظاهره ايهم هذا من كلامه ولا يحتمل ان يكون ما ذكره بيانا للواقع وبيانا لمراد المحقق كما عبارة
توهم ان يكون هذا ايضا لدفع كون القيد للتوضيح وحاصل هذا الكلام اعتراض على الشارح بانه يجوز ان يكون حدوث العقل الكلي
على تقدير الايجاب محالا معطلا على تقدير هذا الذي هو احتماع المتنافيين اعني الايجاب مع حدوث الاثر يلزم
ثم اخر وهو التخلف عن الموجب التام فلا يثبت التوقف على شرط حادث وهذا البحث من قبيل البحث المذكور في الحاشية
السابقة بقوله ذلك التوقف مع كونه ممنوعا وما يرد هنا كما انه خارج عن قانون المناظرة وارد ههنا
ايضا كيف ولو صح ما ذكره لكان جاريا في جميع براهين الخلف مثلا اذا قيل لو لم يكن الواجب موجودا لزم
الدور او التسلسل فيجوز ان يكون عدم الواجب مستلزما لمحال اخر فلا يثبت الواجب **قوله** وايضا ذلك التخلف
لازم اه حاصله انه اعتراض ثان على الشارح بانه على تقدير الايجاب مع حدوث العقل المطلق يلزم التخلف
جوازا لا الشروط العقلية السابقة لم يحتمل ان يكون حادثة بالنوع فلا يحتاج الى التمسك بالتوقف على شرط حادث
والزام التسلسل قال بعض الافاضل فيه نظر اذ لم يثبت بما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا ولم يكن
بالنوع بل ولكن مما لا سبيل اليه ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة ولم يكن
يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال الشارح على نفي الايجاب
في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى واقول لا ذكره اولا ماخوذ مما ذكره الشارح عند قول المصنف ولو كان عالما معلوله

ومع قطع النظر عن ان المراد ما فيما سبق ولا قدم سوى الله بناء على ان لم السيد قدس سره معه ما يجري انه
لا دليل عقلا على قدم بعض الاشياء الى خلاف الاجماع والحديث المشهور فيمكن قدم بعض الانواع
دون بعض من معلولاته وما ذكره المحقق يلزم التخلف عن لازم من صورة تعاقب الشروط الى غير صورة و
كان المحشي نبه لذلك حيث قال اما بعد من صورة من صورة التعاقب فيلزم عدم الفعل المطلق حدوثه
فيحصل التخلف بصورة الاجماع حيث قال عدم ولا يجمعه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
والنوع نفي الايجاب الذي قال به الحكماء ولا يجوزه قائل بانه ثابت له تعالى في الازل فاما ما ولا يخفى
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم التخلف الخ ما علم في السابق كما حيث قال والمراد ذلك التخلف الخ انما هو
على تقدير عدم اعتبار الوصف والعوض بين الحدوث على تقدير اعتباره يلزم في هذه الصورة انتفاء صورة الاجماع
واما في الصورة الاولى فيلزم خلاف الموضوع وهو عدم الفعل المطلق على تقدير حدوثه لان الشروط اذا كانت
متعاقبة غير متناهية يكون الطبيعة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد الغير المتناهية فيلزم قدم الفعل المطلق
واما اذا لم تكن الشروط متعاقبة بل مجتمعة في الازل فلا يكون الفاعل موجبا تاما في الازل فلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وقال المحقق البحري هذا اذا كان الاجتماع في الازل ولا يجتمع اجتماعا او تبينها كما علم انتهى ومراده بالاجتماع
الاول ان يكون الاجتماع في الازل وقال الاستاذ بعد نقله وفيه نظر لانه يمكن ان يقال لزوم التخلف ليس على تقدير ان
الشرط مجتمعة في الازل والمشروط في الازل فيلزم التخلف من اجل الخبر الى ما كانت الشروط حادثة فلا يتصور
اجتماعها الا في الازل فيكون المشروط الى درجة شرائطه الحادثة في الازل او الموجب التام في الازل
فيلزم التخلف ايضا وانا اقول اذا كانت الشروط مجتمعة في الازل فلا يصدق ان الموجب تام في الازل الموقوف التاثير
على شرط هو غير موجود في الازل فلا يلزم التخلف عن الموجب التام بل مراده انه اذا كانت الشرائط مجتمعة في الازل
يلزم التخلف عن الموجب التام ولو كان مراده ما افاده لما كان للتخصيص التخلف بصورة الاجماع وجه كما لا يخفى

فاما **قوله** لا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث الخ هذا اعادة لما ذكره سابقا بقوله وانه ذلك التخلف
لازم وانما اعاده ليفرع قوله فان قيل عليه وحاصل قوله الى الاستدراك انما يلزم اذا كان انتفاء العدم النوعي
اي عدم الفعل المطلق فانه اذا كان الفاعل موجبا ولم يكن الفعل المطلق قديما وذلك بان يكون جميع افراد
الفعل المطلق حادثا لانه حينئذ الشروط حادثة ويلزم التخلف عن الموجب ولا يحتاج الى حدوث الموقوف
على شرط لا يكون له صورة واما اذا كان المراد العدم بالشخص والعدم بجميع الافراد الذي هو لمنشأ
مفيد فيكون بعض كل ليس كون حادثا بالجملة وحينئذ لا يصح انه لو كان حادثا يلزم التخلف لجواز ان يكون ذلك
موقوفا على شرط حادث فلا يلزم التخلف فيحتاج الى التمسك بالموقوف على شرط حادث وابطاله كما فعله الشارح
حتى يتم ذلك وحاصل الجواب الذي ذكره ان الاستدراك باق بحاله لان القدم بطريق سواء كان بالنوع او
بالشخص او بجميع الاجزاء فلا حاجة الى بيان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء بل يحتاج الى تلك المقدمة واقول
على ما قررنا ان هذه المقدمة لا اشد طول بل تلك المقدمة من اثباته لا يكون استدراكا واما ما ذكره
بقوله وايضا فكلام آخر ورد على ان استعمال هذه المقدمة غير صحيح لانه لم يقع في دفع ما ذكره المعترض من دفع
الاستدراك كما لا يخفى فاما **قوله** الشارح اشارة الى جواب اعتراض الخ نقل عن شيخنا البهائي طاب ثراه
نقلا عن الفاضل المحقق مولانا عبد الله اليزدي ان كلام المحشي جواب عن سؤال مقدر تقديره ان وجود العالم
بعد عدمه يستلزم الايجاب ولا يلزم منه ثبوت الاختيار فلا يثبت المطلوب فاجاب بقوله والواسطة غير معقولة
مبنيا على اعتراض الشارح على عدم بطلانه بمراد المحشي انتهى ولعل الباعث للشارح على حمل كلام المحشي على دفع الاعتراض
الذي ذكره المحشي بعد نقل المحصل بعد نقل الاعتراض الذي ذكره الشارح قال والعمدة في ابطال الواسطة
يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة ومن جملة العالم لان المراد
من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى وكلام

انه على هذا لا وجه لهذا الكلام المنقول من حمل كلامه ههنا على ما حمله الشارح وقال المحقق الفخري اول لا بعد
لم يكن قول المحشي اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة صفة زائدة على الذات و
توجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممتنعة ولا يجوز ان يكون عينها عين الذات لاستحالة اتحاد
الواجب الصفة الحقيقية الى امر حادث لكونه نقصا تحت تنزيهه تعالى عنه علوا ولان غير الذات مستند الى الذات
فيكون الذات موجبا بالحاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون الذات علا بالايجاب القدرة لئلا
الاخر بعينه فيلزم منه كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل وهو كذا
هي العادة والموجب المنقطعة بقوله والواسطة غير معقوله ويحتمل بان عدم المعقولية فرع لا توجه كما ذكره
الشارح انتهى واقول يرد عليه ان المقصود في هذا المقام اثبات اصل القدرة ونفي الايجاب لا انه قادر بالنسبة الى
جميع الممكنات بل هو مدعى آخر سيجيء بيان عموم تعلق القدرة ولا يستلزم عموم القدرة وما ذهب اليه الاشعري
انما ينافي عموم القدرة لا اصلها ويبطل ما ذهب اليه اثبات عموم قدرته ولا حاجة ههنا الى التوجيه
الذي ذكره في قوله والواسطة غير معقوله كما لا يخفى وكذا لا يخفى انه مبني على بيان ابطال مذهب الثنوية
ويحتمل غير ... ولهذا قال ويحتمل وجه عدم المعقولية غير ... وانما المذكور ههنا اصل عدم المعقولية الذي هلها
في نفي الاحتمال المذكور كما لكونه قادرا على الكل كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا فاحفظه ...
في الشرح لم انه يمكن ان يكون كلامه اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله المختار اكمل
وانه من الموجب الممتنع عليه مكابرة كما ذكره غياث المدققين ... كلام في الحلول وهذا ... ايضا
فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا وخالقه غير قادر حتى يكون الواجب غير قادر وانه
قادر غير معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق اشرف من خالقه واكمل منه انتهى واقول لو تم ما ذكره
لكان دليلا تاما على نفي الايجاب لان كان المختار اكمل من الموجب لكان الايجاب نقصا والنقص ممتنع

بل

٤٨

عليه تعالى ما قاله الحكماء ايضا بل يحسن الاقتصار على طرف النقيض ولو كان مراد المص بقوله والواسطة غير معقوله
ما ذكره لكان التمسك بحدوث وجود العالم بعد عدمه في نفي الايجاب مع كونه غير ثابت على التمسك بالاجماع
والحديث مستدركا بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس موجبا لان الايجاب نقص في العاقل بل الاختيار كمال
ثم قال مد ظله ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر وهو ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين
في امر يرجع احدهما الى اختيار والايجاب وكلاهما العدم والحدوث وحاصل الرد هو انه لا يمكن الايجاب
للطبائع عن منفعه حصول شي باجماع العقلاء واثبات الايجاب بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء و
المتكلمين والواسطة هي الايجاب الذي للطبائع والايجاب الذي بالارادة والاختيار غير معقوله فلا يتصور
النزاع في الايجاب فيكون النزاع منحصرا في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم
وحدوثه لان الواسطة غير معقول انتهى واقول فيه تأمل بناء على ما عرفت ان غرض المص نفي الايجاب الذي
بمعنى الحكماء وانه تعالى اختار ايجاد العالم في الازل واثبتوا القدم مع نفي العدم دليل على نفي هذا القسم كيف
والمص قال الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ولا شك ان الصفة المستدعية لها انما
الايجاب بالمعنى المذكور والصفة المثبتة انما هي القدرة التي تقابله وحدوث العالم صفة له تعالى فالمراد ههنا اثبات
صفة القدرة له تعالى ونفي الايجاب الذي يقابله ... ان مراد المحشي بقوله ههنا كما ليس النزاع في
الايجاب والقدرة بين النزاع في القدم والحدوث وقد مر تحقيق ذلك مشروحا فارجع اليه قه اوكد
العمدة في اثبات حدوث العالم آه غرضه ان مراد المص بقوله وجود العالم بعد عدمه آه ليس الا حدوث
العالم فلم يحس حتى يرد اعتراض المحشي بان التمسك انما هو حدوث العالم الجسماني الى آخر ما ذكره
بل مراده ان وجود العالم بعد عدمه ثابت بالاجماع والحديث المشهور وهو قوله عم كان الله ولم يكن معه شي
والمراد من العالم ما سوى الله تعالى فاحتمال الواسطة المذكورة التي لا دليل عقلي عليه ومخالف للاجماع والحديث

احتمال غير معقول اي احتمال لا يطابق عند العقل وبذا اولى من قول المحشي وانه غير معقول انه لا دليل عقلا علي انه لا يظهر
تامل واما الاعتراض بجعله لا يحتاج موقوفة على اثبات النبوة واثباتها موقوف على اثبات القدرة لانه علي
عدمها يجوز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يظهر صدق مدعي النبوة بسبب ظهور المعجزة علي
يده احدها على ان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل على القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل والحاصل ان الايجاب الطبايعي لا ينافي اظهار المعجزة على يد الكاذب وبانه اثبات القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يبطل هذا الايجاب وبيانه انه لا يجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب
فان افعاله تعالى عند الحكيم القائل بالقدرة بالمعنى المذكور لا بد ان يكون مشتملا على حكم ومصالح ولا مصلحة في اظهار
المعجزة على يد الكاذب وبطل من غياث الحكماء ان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها ويحصل
العلم بصدقه كلما اخبر حتى يجوز بهذا اثبات اصل وجود الواجب بقول الرسول ولا يخفى على المتامل ان العلم
بصدقه بمجرد ظهور المعجزة مشكل الا اذا علمنا انه تعالى عالم قادر يحصل لنا العلم بصدقه لانه لا يجوز ان يظهر
المعجزة على يد الكاذب ومع ذلك لا يحصل لنا العلم بصدقه بمجرده وافاد الاستاد دام ظله في كتبه ان
الحق انه لو كان اثبات النبوة موقوفا على وجود القدرة والاختيار لا على العلم بوجود القدرة والاختيار
لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة
وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي صلى الله عليه وسلم واذا ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم انتهى وفيه تامل
لان وجود القدرة والاختيار في الواقع لا يكفي انما يسلم صدق النبي صلى الله عليه وسلم في الواقع لا العلم بل العلم انما
يحصل بالعلم بالقدرة فلو لم يعلم انه تعالى قادر بمجرد ظهور المعجزة على يد الكاذب فكيف يحصل لنا العلم بصدقه
ودعوى البداهة في حصول علمنا بصدقه بمجرد ثبوت قدرته في الواقع ودعوى علمنا به مشكل كما لا يخفى قه
وايضا الدليل العقلي آه هذا اشارة الى توجيه آخر لقول المصنف والاستدلال غير معقول وحاصله ان البرهان

العقل

19

العقل قائم على ان الممكن لا يوجد جوهرا واذا لم يكن كذلك لا يجوز ان يكون الوسائط المذكورة موجدة لعالم الجواهر
فالوسائط المذكورة غير معقولة لان الدليل العقلي نفيه وله ومذا توافق قول الحكماء بمعنى ان القول بان الممكن
لا يجوز ان يوجد جوهرا ما لو وافق قول الحكماء واورد كلام بهمنيار تاييدا لما ادعاه وخلاصته ان الممكن
باعتبار ذاته بالقوة بمعنى انه ليس له وجود مطلقا بحسب ذاته فلو كان موجدا للشيء لزم ان يكون المعدوم بذاته
مفيدا للوجود وهو محال ورد عليه ان الممكن وان كان باعتبار ذاته بالقوة بمعنى انه ليس له وجود مطلقا ذاته
لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فهو من حيث انه موجود يجوز ان يكون مؤثرا وما قاله سيد المتاخرين من
توهم ان الامكان مراد وسلك التحليل ودفع هذا او تحصيله ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ماهية بالقوة والى ما بالفعل
ويحكم بان له باعتبار كونه بالقوة لا دخل له في الايجاد فينبغي ان يكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده
بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا في الحقيقة لا يخلو ان الممكن من حيث الذات فقط له دخل
في التاثير بل الممكن الموجود ولا يلزم من انه لا يكفي الذات من حيث هي في ايجاده انه لا يكفي الذات الموجودة
ولو باعتبار تاثير الفاعل في وجوده والحاصل ان التاثير ليس باعتبار الذات فقط ولا باعتبار الوجود فقط بل الذات
الموجودة وهذا الدليل لو تم لدل على ان الممكن لا يجوز ان يكون موجدا لشيء ما من الاشياء اعم من ان يكون جوهرا او عرضا
مفارقا او غير مفارق وهذا لا ينافي ما ذكره من انه يكفي ان الممكن لا يجوز ان يكون موجدا للجواهر موافقا للكلام
الحكماء فيجوز ان يكون كلام المحشي موافقا لهم في ان الممكن لا يجوز ان يكون موجدا للجواهر والاعراض الغير المفارقة دون الاعراض
اللازمة المفارقة الا ان هذا الدليل لما لم يتم فيهما لم يتم في الاعراض الغير المفارقة ايضا ان الدليل بعينه فيهما اللهم الا ان
الاعراض الغير المفارقة وجودها في الموجود ابطل اعني وجودها لمحالها فلا يلزم ان لا يكون الممكن الموجود
مؤثرا فيما هو موجود في نفسه لا يكون مؤثرا فيما وجوده اضعف من وجوده عن الاعراض الغير المفارقة
ولا يخفى ما فيه مع ان هذا جار في الاعراض المفارقة ايضا وبالجملة كلام المحشي في هذه المسئلة لا يخلو عن اضطراب

فانه حكم اولا عند تمهيد المقدمة المذكورة في اثبات الواجب ان انتها ما من الممكنات لا يكون من الوجوب
الممكن و لا الامتناع ظاهر بان العدم عليهما و هذا موافق للعموم المستفاد من كلام الحكما و لعل الكل توجيهه بان
مراده انه لا يجوز ان يكون مستقلا في الايجاب و الامتناع المذكور بين الابتداء من دون استناده الى الواجب هو
بالذات و يؤيده ما ذكره بعده من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شي من الممكنات اذ لا شي من الممكنات مستقلا
بنفسه في الوجود و لا في الايجاد و نطق ثانيا بما هو الحق من ان الممكن يجوز ان يكون موجدا لا على الاطلاق او المغايرة
كا افعال العباد حيث قال و هذا لا يابى كون حركات العباد صادرة عنها هذا واعلم ان العموم المذكور المستفاد
من كلام بهمنيار و شيخه الرئيس في المحصل فيما بعد حيث قال فليس لهم عندهم الا قبول الحركات و اللوازم من غير ان يكون موجدا لها
غيرهم عن الواحد لكنه خلاف التحقيق بل خلاف الضرورة كما يستخرج من كلام المصنف من ان الضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا و القول بان الاستناد اعم من ان يكون بطريق المباشرة او بطريق الصدور مما لا يخفى ضعفه كيف
و المصنف هناك بصدد رد قول الاشاعرة و هم قائلون بان العبد مباشر لفعله و يشكل على هذا امر الثواب
و العقاب فان موجد الفعل القوي مباشره فلا يكون من العدل عقاب الضعيف بعد ايجاد القوي الفعل فيه و ما
افاده الاستاد مد ظله من قسميه انه لا منافاة بين ما حكم به البرهان من اقتضائه و بين كون العبد فاعلا مختارا
الذي هو مناط صحة التكليف الشرعي و الثواب و العقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الوجود لا
لا يكون الا الواجب جل شانه لانه لا يمكن ممكن موقوفا على سلسلة ممكنات فهذا مما لا ينفيه البرهان فهو
ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر للفعل و يكون هو باعتبار قدرته و ارادته جزء اخيرا من العلة التامة
فقدرة العبد و ارادته لها دخل في افعاله و هذا القدر كاف في صحة التكليف و الثواب و العقاب و يشير الى
ما روي عن بعض ائمتنا صلوات الله عليهم لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين انتهى فنفهم من غاية الاشكال
كون وجود عود الموجد و من المباشر و لا يخفى ان الارادة التي مع العبد موجدا على العدد المذكور

كوام

٢٩

هو الله لكانك تحكم عند العقل بعقاب العبد باعتبار ارادته التي لا دخل له فيها لانما وجدها الله تعالى فيه و بعد
ايجاد الارادة لا يقدر على ان لا يباشر الفعل و لعل ما روي عن الائمة صلوات الله عليهم معناه انه لا جبر
بان لا يكون العبد موجد الفعله بل انما اوجده الله فيه و لا تفويض بان لا يكون لارادة الله و مشيته و قضائه
و قدره و امره دخل فيه بل فوض امر العبد اليه و يكون العبد مستقلا في فعل نفسه و العلم عند الله و اهله هذا
و اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء في بحث القوة و الفعل ان المراد بمعنى ما بالقوة بطريق الاحتمال
جميع الممكنات مجردة او مادية داخلة تحت مفهوم ما بالقوة لان مرجعه الى الامكان الذاتي و هو عام لجميع
الممكنات لا ما هو بطريق التوصيف اي معنى ما يكون بالقوة و مرجعه الى ان يكون الذات بالفعل و يكون صفاته
بالقوة و هذا المختص بالماديات دون المجردات فانها كانها حاصلة بالفعل و بنى على هذا السيد المحقق
دفع ما اورده المحقق الفخري على الدليل المنقول عن بهمنيار من انه ان اراد بالمعنى ما بالقوة الصرفة
المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم انه ليس له حالة منتظرة و لئن
اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن فنمنع الملازمة
مستندا بانه ليس للعدم الذي بحسب العقل ذات الممكن اليه و الى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له
شريك في افادة الوجود و كان له بالقوة المحضة شريك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى و وجه
الاندفاع انه مبني على حمل معنى ما بالقوة على المعنى التوصيفي مع ان المراد منه المعنى الاخر فتامل فيه
المناسب لئن تقول ان وجه المناسبة ان الانضمام شيء بالزيادة مع ان الارادة غير زائدة على الذات
عند المصنف قوله فان قيل اذا كانت الارادة هي العلم بالاصلح الى حاصل هذا الاعتراض ان الايجاب الكامل
بالحكيم و هو مستتبع الملائكة ... ايجاد العالم اللازم على المصنف و القائلين بعينية الصفات له و لهذا سواء
ايضا قال بالايجاب الخاص الذي هو الايجاب باعتبار الارادة الموافقة للعلم بالاصلح ممتنع الانفكاك

باعتبار بها وبها عين الذات في الذات كانت في الازل فيلزم امتناع الانفكاك بالنظر الى الذات ويلزم الايجاب
القائلين بالحكيم وقدم العالم نعم الاشاعرة القائلون بزيادة الارادة والعلم بالاصلح على الذات لما كانتا
قديمتين عندهم لكن لما لم يقولوا بوجوب تعلق الارادة لم يلزم عليهم الايجاب اصلا وحاصل الجواب ان المراد
بالايجاب القائلين المتقدم الايجاب الحاصل باعتبار الارادة والعلم بالاصلح على وجه اصلح بنظام العالم ولعل
ايجاد العالم في الازل لم يكن اصلح بحال العالم واشار المحشي سابقا اليه الى هذا في الحاشية المعنونة بقوله هذا
انما يناسب بابي الاشعري حيث قال فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فيجوز ان يكون الاصلح بحال العالم وجوده فيما لا يزال لا وجوده في الازل فلا
يلزم الايجاب المعنى المذكور على المتقدم والقائلين بعينية الصفات **قوله** كما مر الاشارة اليه آه هذا متعلق بقوله
وان الحق ان الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك الحادث آه موضع الاشارة ما نقلنا منه في الحاشية المذكورة لا
لقوله غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح ويكون موضع الاشارة صدر هذه الحاشية كما توهم **قوله**
لقائل ان يقول آه هذا بعينه ما ذكره بقوله فان قلت اذا كانت الارادة آه والمغايرة بينهما بالاعتبار فانه
حكم هناك بان الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك لازم على القائل بعينية الصفات وهنا بان تخلف المعلول عن
العلة لازم عليه والغرض من اعادة بسط الكلام وايراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت آه
وذكر ان عينية الصفات لا تنافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتامل **قوله**
فلا يبقى بهذا المقام ايراد تحقيق شاف آه يعني ان ما ذكره الشارح من ان صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات
والوجوب باعتبار الارادة كلام مجمل غير شاف لجواب الاعتراض المذكور بل ينبغي تحقيق شاف في دفع
الاعتراض المذكور والتحقيق المذكور سيشير اليه في آخر هذه الحاشية بقوله او نقول قدم الاشارة اليه وما
وأشار اليه في الحاشية التي بقوله قلت لكان المراد ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح **قوله**

فان

فان قلت ان الانفكاك العلة التامة عن المعلول آه حاصل هذا الاعتراض ان انفكاك العلة التامة عن المعلول بالزمان
لابد لان يكون ممكنا في الواقع ويلزم على الحكماء القول بامكانه في الحوادث فان الحادث في آن الحدوث لابد له
من علة فان كانت علته قديمة متقدمة عليه ثبت المطلوب وهو تخلف المعلول عن العلة التامة بالزمان وان كانت
علته حادثة ويكون معه بالزمان ينقل الكلام الى علة تلك العلة هل هي متقدمة عليها ام لا وعلى الاول
ثبت المطلوب وعلى الثاني ينقل الكلام الى علة علة العلة وهكذا الى غير النهاية فيلزم ترتب علل موجودة مترتبة غير متناهية
وهو باطل اتفاقا وحاصل الجواب الذي ذكره ان التخلف اللازم عليهم وهم قائلون به تخلف بحيث لا يكون بين
زمان العلة وزمان المعلول فاصلة بل يكون زمان المعلول بعد زمان العلة بلا تخلل زمان لا تحقق هذا الا في
الحدوث الدهري لان القائل به يقول بانفكاك العالم عن الواجب تعالى انفكاكا غير مكمم لا متصور قبل الا مبدأ
وليس بينهما تخلل زمان فمبنى كلام المحشي على الحدوث الدهري لانا نقول ان القول بالحدوث الدهري لا يحتاج
اليه في اثبات حدوث المجردات والزمان والفلك لامتناع القول بالحدوث الزماني فيها لان عدمها ليس
في زمان قبل زمان وجودها واما في حدوث الحوادث اليومية التي قال به الحكيم فلا اعتبار اذ لا يعرى الحدوث
الزماني الانفكاك الذي يكون بفاصلة زمان بل يكفيه مجرد تقديم زمان العدم على زمان الوجود ثم لا يخفى على
المتأمل ان الجواب المذكور باختيار الشق الثاني الذي ذكره المعترض من ان وجود عدم زمان العلة عن زمان المعلول
بان يكون بينهما فاصلة زمان بعد ان يكون العلة قديمة والمعلول حادثا لازم مع دون ذلك الا ان يثبت بما
قالوا في ربط الحادث بالقديم وفيه ما فيه واعلم ان المحقق الغوري بعد نقل قول المحشي لقائل ان يقول الى قوله
كما يحكم المتكلمون قال ووجه دفاعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة
فقط وليس كذلك بل العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث ويكون العلم عين الذات غير مضاد لقدم
اثر العلم بالاصلح وقال الاستاد مد ظله في حاشيته وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا

بالعلم بالاصلح لبعضهم تقول به وبحثه لا يكون الا مع لم نقل بالعلم بالاصلح من المتكلمين والثاني ان هذا الجواب المذكور في آخر هذه الحاشية كما ذكره بقولنا اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق ان العلم بالاصلح هو المرجح انتهى
واقول البحث الثاني وارد ولعل المحقق الخفري غفل عما ذكره المحشي واما البحث الاول ففيه تامل لان كلام المحشي انما هو مع المص القائل بعينية الصفات ممن يقول بها وبالعلم بالاصلح كيف ولو صح ذلك لم يكن لما ذكره
المحشي وجه في الجواب لكنه رحمه الله قال فيما بعد ان كلام المحشي لا وجه له في الجواب كما سنتكلم عليه فيما بعد ما
قوله ولا يجب التوهم كما تقول المتكلمون ان بين الواجب والعالم تخلل زمان موهوم كان عدم العالم
فيه قوله لما مر اشارة الى الدليل الذي ذكره المعترض من انه يلزم ترتب علل غير متناهية كما يلزم من الحكم
بان القديم مع الارادة القديمة آه اي كما يلزم على المتكلمين القائلين بان وجود الذات كان في الازل
وكان عدم العالم في الزمان الموهوم الذي تخلل بينه وبين العالم وكان وجود العالم في كل جزء من اجزاء
ذلك الزمان ممكنا ولكن الذات من حيث هي ليست علة بل الذات مع الارادة القديمة علة ما يتعلق
الارادة بايجاده الحادث في كل جزء من اجزائه وقوله وحاشا تحسب الجليل من النظر اي لا يحتاج الى النظر
الدقيق واستحالته بل يكفيه ادنى تامل لانه اذا كان وجوده في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان ممكنا وسبته
الذات الى الارادة وتعلقها بجميع اجزاء الوقت فتعلقها بايجاده في جزء معين دون آخر ترجيح بلا مرجح
وهو باطل قوله فلا بد من بيان امكانه آه اي فلا بد من بيان امكان هذا النوع من التقدم الذي يكون مع
تخلل الزمان كما تقول المتكلمون وارجاع الحصر الى الترجيح بلا مرجح بعيد مع ان هذا النوع من التقدم
من التقدم الذي على الحكماء ولا نقول به اي التقدم الذي تخلل به ان قال امكن التالي لا نسلم امكان
الاول قوله اقول قد مر الاشارة هذا هو التحقيق الذي اشار اليه انه لابد من مرجح مع الارادة المذكور
والاشارة اليه قدم في الحاشية السابقة وحاصله ان الارادة متعلقة بوجود الفعل في وقت معين مما لا نزال

من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين مما لا نزال
دون الازل وقال الاستاد مد ظله واجيب بان هذا الجواب انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا غير
القائلين به والاعتراض انما هو عليهم انتهى واقول الظاهر ان الاعتراض على المص والقائلين بعينية الصفات والعلم بالاصلح
وبالجملة لما كان المعترض هو المحشي فلا يدخل اعتراضه على ما لو اورد جوابه وقد عرفت ان هذا الاعتراض راجع الى الاعتراض
الذي ذكره في الحاشية السابقة بقوله فان قيل آه وقد صرح بما هناك بانه اذا كانت الارادة والعلم علة الذات
يلزم ذلك واشار هنا ايضا الى العلم بالاصلح بقوله فيجعل جهة بالمشية التي هي غير زائدة على الذات
ولا علاوة العلم بالنظام الاعلى فظهر ان كلا من الاعتراض المذكور انما اورده على من يقول بالعلم بالاصلح و
بعينيته وعينية الارادة للذات قائل قوله هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك آه اختلفوا في ان
الترك هل هو فعل يصدر عن التارك او عبارة عن عدم الفعل فذهب بعض الى الاول بناء على ان القدرة تتعلق
بالفعل والترك فلو كان الترك عدم الفعل لم يكن مقدورا لان العدم الازلي ليس بمقدور والقدرة انما
تتعلق بما يصح ان يكون مقدورا وعلى هذا المذهب لا بد من ارادة الترك لان كل فعل اختياري لا بد فيه من الارادة
وذهب بعض الى انه عدم الفعل وان العدم يصح ان يكون مقدورا باعتبار الاستمرار وعلى هذا المذهب
لا يحتاج الى ارادة الترك بل يكفي عدم ارادة الفعل قوله هذه العبارة والعبارة التي بعد آه اما
هذه العبارة فلان لا انفهام شيء بالزيادة واما العبارة التي بعدها فلان الظاهر قوله وقت تحقق الفعل
ان الارادة مع الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا حادثة والمراد بقوله فالعبارة الاولى تفيد
الاول ان الاولى في العبارة الثانية بقوله ان يحذف قيد المتنوع بحدوث الارادة ولعل الارادة متعلق الذات
اضافة بانية وقيد ان الاضافة لا تحصر في الاضافة وليس بحيث شيء العبارة تحملها وغيرها الا ان الى
يكفي عدم الاشعار بالزيادة في ذلك والظاهر ان المراد هو حذف قيد الشيء بالحدوث لا دخل للاضافة في

كونها لا يقع لكن هذا أي ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح من ارتكاب التسامح في العبارة وتوسعه تدل على المراد ينافي
ما سيذكره الشارح في شرح قول المصنف فإنه يدل على أن اعتقاد الشارح أن الإرادة زائدة على الذات عنده وإذا كانت
غير الذات فقد حكم المصنف في الأمور العامة بأنه لا قديم سوى الله تعالى فيجب أن يكون حادثة عنده ولا يرد ما أفاده بعض
الأعاظم من أنه على تقدير تسليمه إنه يدل على فهم الزيادة لا يدل على أنه يعتقد حدوث الإرادة عند المصنف من مجامع
في العبارة المشعرة بالحدوث لا لزم البتة **قوله** قال المصنف في شرح الإشارات آه اعلم أن القوم من نقل كلام المصنف
في شرح الإشارات أنه أشار إلى ما هو بصدده من أن الوجوب باعتبار الإرادة التي هي زائدة على الذات
عند المصنف وحادثة بأن المدعى أن المصنف لما قال بعد نقل ... لم نقل بتجدد الإرادة وحدوثها
أي نقول إنما يقع الأوقات أصلح للصدور وإما بامتناع الصدور في غيره وحكم المحشي بأن مراده هما واحد
على القول بوجوب الأصلح والمصنف قائل بوجوب الأصلح فظهر أن المصنف اختار مذهب من لم يقل بحدوث الإرادة
بل إن الصدور إنما هو باعتبار العلم بالأصلح الذي هو شيء أولى الإرادة الغير المتجددة فظهر وجه المناقشة لعل
والمراد بقوله والظاهر أن المراد الامتناع بالقرحان لكن يؤدي العبارتين واحد لأن الوجوب الحاصل باعتبار
العلم بالأصلح وجوب بالغير فلو كان المراد بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت الامتناع بالغير يكون مؤداهما
واحدا ولو قال فالظاهر أن المراد آه لكان أولى كما لا يخفى فتأمل **قوله** ويمكن الجواب بأن وجود
وجود الأثر آه قال بعض الأعاظم لا يخفى أن هذا الاستدلال إنما يثبت مذهب الحكماء من أن ...
الذي خالفه المصنف من الوجوب الذاتي ولا يقتضيه فإنه لا ارتباط له بدوام الوجوب وعدمه بل إنما
هو شبهة في نفي الاختيار المقابل للجبر والاضطرار الذي لا يقول به الحكماء أيضا وجواب ما ذكره المحشي فظهر أن
الجواب المذكور والسؤال كلاهما غير مناسب لمحل الخلاف بين الحكماء والمصنف إنما هما في مقام آخر والتحقيق
عند المحشي هو ما اختار أولا ولذا يقال إن إشارة إلى ما أفاده سابقا من أن السؤال الأول وجوابه لا تعلق

المعنى

للاختيار

المعنى المذكور للاختيار حيث قال عند ذكر الدليل الأول وتفصيل الكلام أن هذا الدليل على ما قرره الشيخ ما يكون
بالمعنى الذي جعله المحشي أن الدليل المذكور إنما يبطل الاختيار بمعنى التأثير بطريق الوجوب حال استجماع الشرائط وهذا ليس موضع الخلاف
بين المتكلمين والحكماء إذ لا شيء عليهما في هذا القبيل نعم لو دل الدليل على وجوب التأثير وامتناع الترك كان منافيا للاختيار بالمعنى
لمذهبه وأقوال المحشي قال سابقا في معنى صحة الفعل والترك التي هي معنى الاختيار ليس شيئا منهما لازما بالذات
بحسب سلوك الحكماء ... ويكون الأصحاب معاملة ليكمل ثمرة النزاع إنما يظهر في القدم والحدوث قال أفاضل الكتاب
في هذا الكتاب ليس نفي الاختيار المذكور بمعنى سلوك الحكماء ذاته تعالى عن إيجاد العالم في الأزل إذا عرفت هذا
فنقول إن الدليل الأول ينفي الاختيار المذكور فإن حاصله أنه القدرة إما حال اجتماع الشرائط وحال عدمه
وعلى الأول يكون الفعل لازما وعلى الثاني يكون الترك لازما فلا يصح أن ليس شيئا منهما لازما بالذات الذي هو معنى
الاختيار المذكور في شأن الأصحاب الذي يقابله لأنه لا يلزم من الدليل لزوم أحدهما أما الفعل فالنظر إلى حال
اجتماع الشرائط وأما الترك فالنظر إلى حال عدمه وليس الاجتماع وعدمه لازما للذات حتى يلزم صحة
الانفكاك عن الذات ويكون منافيا للمختار المصنف لأنا نقول إما وجوده ولازمه النظر إلى الإرادة فيكون
حال اجتماع الشرائط حال تحقق الإرادة لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنده بالنظر إلى الذات
ووجه اندفاعه على المصنف أن الإرادة ولو كانت عين الذات عند المصنف لكنه إنما يصير سببا للوجوب
الفعل باعتبار العلم بالأصلح على الوجه الذي هو أصلح نظام العالم ويجوز أن لا يكون الأصلح حال العلم إيجاده
فيما لا يزال فيجوز الانفكاك ويكون بالإمكان الوقوعي صحة الفعل والترك بمعنى ليس شيئا منهما لازما ... في الأزل
أشار المحشي مفصلا في جواب الاعتراض الذي ذكره بقوله فإن قيل إذا كانت الإرادة والعلم بالأصلح عين الذات
آه فتدبر وأما السؤال الثاني مع جوابه فوجهه بحيث لا يناسب المعنى المذكور بعينه ولعل المحشي انتبه لفظ بهذا
ولم يتعرض حيث قال ... الحاشية الآتية والأولى في جوابه أن يقال بدل جواب ... قال القدرة لا تتعلق

حال العدم قبل الفعل وانه رد للاشعري في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده فقوله
فيطول المسافة في الجواب لانه يعني اذا احتيج بعد نقل الكلام الى الآن الثاني الحال وعود السؤال الى الجواب الذي ذكره
المحشي بقوله ويمكن الجواب يلزم طول المسافة في الجواب اذ يكفي في الجواب لا ما ذكره بقوله ويمكن
الجواب وقال المحقق الكفوي عود السؤال مع التقدير ثم اذ لنا الى ان يختار ان وجود الفعل في الآن الثاني فيمكن
من العدم في الحال ومن الوجود في الآن الثاني الحال **قوله** القدرة بلا شبهة انتهى وقال الاستاذ مد ظله في كتابه
فيه نظر فان المعتبر في القدرة التي يمكن تعلقها بالطرفين على السواء فلا بد التي يصح تعلقها في آن واحد بالطرفين
لا التي يصح تعلقها في آن بطرف آخر في آن انتهى وتعرض لهذا بعض الاعاظم ايضا حيث قال انه ظاهر الفساد
اذ لا شك ان القدرة انما يعتبر بالنسبة الى زمان واحد وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد من
الزمانين مع انه لا دخل للاختيار في نفي العدم فكلا الشقين على السواء في هذا انتهى واقول القول المجهور
الفحول الذي منع ان القدرة يجب ان يكون تعلقها بالطرفين على السواء وانما يعتبر النسبة الى زمان واحد وانه
يلزم الاضطرار لان كون اعتبارها بالنسبة الى زمان واحد ليس بديهيا ولهذا ذهبت الاشاعرة الى انها
تتعلق بطرف واحد فيستقل المنع ولعل ان المص قال بانها تتعلق بالطرفين على السواء غير مضر فان المانع
من حيث انه مانع ليس من وظيفته ان هذا الجواب لا يكون جوابا تحقيقيا عند الماتن والكلام هنا مجاراة
فتامل **قوله** اي القدرة الحادثة الخ قال بعض الاعاظم اي القدرة العبد فانه لا خلاف في ان قدرة الله
تعالى قبل الفعل وتعلقها بها حادث مع الفعل بزعم الاشعري والا لزم قدم العالم او حدوث قدرة
الله تعالى كما يظهر من كلام الشارح في الكتب انتهى واذا عرفت انه لا خلاف في قدرة الله تعالى عرفت
ان حمل كلام المص على هذه المسئلة في هذا المبحث ردا على الاشعري كما حمله المحشي غير مناسب مع تكرار ذكره
سابقا فتامل انتهى واقول التحقيق في هذا انه لا حمل القدرة على قدرة العبد وحمل نزاع الاشاعرة

مع

مع المعتزلة منحصر في قدرة العبد لا يكون لما ذكره المحشي وجه كما افاده ولا وجه لذكر ما قدرة العبد في بحث قدرة
الله تعالى مع ذكر هذه المسئلة مفصلا في مبحث الاعراض فالاولى حمل القدرة على الاعم من قدرة الله تعالى وقدرة العبد
ويحمل قول الاشاعرة بان القدرة لا تكون قبل الفعل مطلقا كما يفهم من ظاهر دليلهم والتام كلام المص ايضا
فينبغي ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على ان القدرة لا تكون مع الفعل بدليل او عن الدليل
المذكور وهو انه لو لم يكن كذلك لزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى وحمل هذا مؤيد الانحصار
نزاع الاشاعرة في قدرة العبد كما فعله عمر لا رم فان مدة معتدة تلزم على الاشاعرة حيث لا يشعرون
والثاني ولهذا اجاب بعض الاعلام عن الدليل المذكور بان النزاع انما هو في قدرة العبد لكنه ما ولي كلامهم
من قبيل تاويل ما قالوا من ان الله تعالى يرى في الآخرة بان مرادهم الانكشاف التام وكلام المحشي هنا حيث
اطلق القدرة في قوله هذا جواب من قال القدرة لا تتحقق حال العدم والفاعل حيث قال فهذا رد على
الاشعري في قولهم الفاعل لا يقدر على الفعل الخ يدل على انه حمل القدرة على الاعم وح يحتاج الى تاويل
قوله اي القدرة الحادثة بان المراد القدرة التي تعلقها حادث فان قدرة الله تعالى ليست حادثة عند
الاشعري ايضا وهذا ولي كان تكلفا لكن يمكن ارتكابه في مقام التوجيه فتامل **قوله** لكان تكليف الكافر
بالايمان الخ وذلك لان الايمان ممتنع منه حال الكفر فيكون التكليف حال الكفر تكليفا بما لا يطاق
وقال بعض الاعاظم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر من قبل الاشعري بان التكليف يتعلق بالمقدور ربما يتعلق
مع امكان كونه مقدورا الا انه فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا بان يجعله موجودا
بدل كونه معدوما وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل ان للاشعري ان يقول
انه لا نسلم ان التكليف يقتضي فعلية القدرة بل يكفي امكانه وهو ممكن في حال العدم ولئن لم يكن ممكنا بشرط العدم
انتهى وهو قريب مما قاله العلامة في التهذيب في جواب استدلالهم على ان الكافر غير مكلف بالفروع بانها

لو جعل علة فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعه منه ح وكذا الثاني لسقوطها حينئذ فاي الجواب المنع
من عدم القدرة لامكان صدورها منه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وقال ايضا شارح الجديد وهذا
كالتي فعود زيد حين تشرطنا بها مع كونه ماوقه عدا مما وليس محالا في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم ويوجد
بدله القعود وهذا الاتفاق المذكور في قوله وكلف عن القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع
بالاتفاق محل كما ذكره العلامة في الهداية منع تكليف ما لا يطاق لا يصح وانه تعالى منزه عن
الاساءة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه ولا شك ان تكليف الكافر بالايمان واقع مع انه ممتنع
لا انه جائز غير واقع ولهذا قالوا انه مكلف بالايمان وقال السيد السند العميد في شرح التهذيب اعلم ان الناس اختلفوا في تكليف
ما لا يطاق فذهب اصحابنا الاشاعرة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء
او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين وذهب الاشاعرة الى جوازه واختلفوا في وقوعه قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري بانه وقع واختار اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل
اخرون فقالوا لو وقع التكليف بالممتنع بالعرض كما في التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين والله تعالى اعلم
بصاحب الاحكام انتهى والوجه في نقل ما ذكرنا بيان ان الاتفاق المذكور عدم وقوعه قدر **قوله** وقد يجاب
عن الاول آه قد قرر هذا الجواب الفاضل السمرقندي في رسالة المعمولة على شرح العضدي ما ان المطلوب القدرة
شرط التكليف لكن بمعنى انه يحكم بها زمان اتباع المكلف وهو المراد بثاني الحال الا زمان وجود المكلف
وهو المراد بالحال اصلا لجواز تكليف في الليل بايقاع الصوم في النهار لتكليف في الليل ولا قدرة في الليل
القدرة انما هي في النهار ورد عليه انه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان حين او وقت كفره
وهو الذي عبر عنه بالحال وهذا خلاف الاجماع الا ان يقال ان الكافر مكلف بايقاع الايمان بعد الحال
اي بعد اللزوم مجتمع او وقت البلوغ او وقت اتباع المكلف انتهى اقول وانت خبير بانه يلزم على

الجواب

الجواب المذكور انه لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في شيء من اوقات كونه على سبيل السلب الكلي لان جميع اوقات
كونه وهو الذي عبر عنه بالحال لا قدرة له على ايقاع المكلف وهو الايمان بل انما هو مقدور منه وهو مكلف
في ثاني الحال اعني زمان وجود الايمان في الحال لا الكلام في شيء بان الكافر لا يكون مكلفا بالايمان في جميع اوقات
كونه بل في بعضها دون بعض وهو اول زمان كفره وهو يوهم ان المراد بالحال اول زمان الكفر وليس كذلك
ولا يعرف معه من هذا الجواب بل المراد بالحال كما ذكرنا تمام اوقات كفره وبثاني الحال زمان وجود الايمان
والجواب الذي ذكره مع ما فيه من التحقيق في السعد لا طائل تحته لانه ان كان المراد بثاني الحال زمان يمكن فيه ايقاع المكلف
فكيف يصح ان يحمل جميع اوقات البلوغ عبارة عن ثاني الحال اولا يكون وقوع الايمان منه لا في حال الكفر ولا
وقوع الايمان منه بان يوجد منه بدل الكفر الايمان فرجع الى الجواب الذي ذكرناه **قوله** ويمكن دفع الايراد
آه اقول دفع الايراد بهذا الوجه مما لا يطابقه شارح على العبارة التي ذكرناها وحاصله ان المكلف لا يجب ان يكون
مقدورا او في التكليف بل يجب ان يكون مقدورا على تقدير وجوده لو فرض وجوده وقال الكشاف عليه فيه
بحث لانه اذا كان التكليف لا يقع الا بما هو مقدور على تقدير وجوده يلزم ان يكون الكافر الذي لم يؤمن دائما
على الكفر قادرا على الايمان لان المفروض ان القدرة انما تكون مع الفعل ولم يقدر منه فعل الايمان فلم يكن
قادرا فلم يصح تكليفه بالايمان والا لزم تكليفه بغير المقدور والحال ان الكافر الذي مات على الكفر مكلف بالايمان
بالاتفاق كافة المتكلمين انتهى واقول على ما قررنا الكلام معنى وروده تامل فانه يصدق عليه انه على تقدير بقائه
ووجود الايمان منه يكون مقدورا له وهذا كاف في كونه مكلفا بالايمان فافهم ثم اقول لا اولى ان يجاب عن
الاستدلال المذكور بهذا الجواب ابتداء واما الجواب الاول فغير تام لا يحتاج بعد حل الكلام الى ثاني الحال
الى التمسك بهذا الجواب فبطل المنع على ما في الحواشي اولا بهذه المحاسبة فتامل **قوله** على ان
التكليف يحصل الحاصل آه حاصله ان التكليف تحصيل الحاصل تحصيلا وغير التحصيل الاول قح لان ما هو

حاصل لا يمكن ان يحصل تارة اخرى واما المكلف فيحصل الحاصل بمعنى ان ذلك التحصيل الاول مع تحقق ويكون هذا
راجعا الى تكليف باستمرار ذلك التحصيل الاول مثلا او كلف بدء بالقيام من زمان ثم كلف في الزمان الثاني
بالقيام يكون المكلف به اذا راجعا الى ان علم انه يستمر ذلك الحاصل بان لا يقعد مثلا الا ان علم انه يقعد رفعه القيام
تارة اخرى فانه غير ممكن مع حصول القيام **قوله** وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة التي هي زمان وجود
التكليف به اعني ان الحال الذي هو حال الاتيان فيكون هذا جوابا باختيار الشق الثاني من الترديد ويحمل **قوله**
ويحمل النزاع المذكور لفظا اه يعني ان النزاع في ان القدرة هل هي قبل الفعل او معه نزاع لفظي لان القدرة لها
اعتبارات ثلث احدها اعتبارها لا بشرط شيء وح يفسر بما هو مبدأ التغيير مع قطع النظر عن اجتماع
شرائطه وعدمه وثانيها اعتبارها بشرط شيء اي بشرط اجتماع شرائط التاثير وثالثها اعتبارها بشرط لا شيء
اي بشرط عدم اجتماع شرائط التاثير وعلى الاول يحمل ان يكون قبل الفعل ومعه وعلى الثاني لا يكون الا معه وعلى
الثالث لا يكون الا قبله فمن قال بان القدرة مع الفعل اعتبر المعنى الثاني ومن قال انها قبل الفعل اعتبر المعنى الثالث
وقال بعض الافاضل اقول جميع هذه التحقيق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة العبد مؤثرة
في افعالهم دون مذهب الاشعري فانهم لا يقولون بتاثير قدرة العبد اصلا في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ
للتاثير اصلا وبهذا يحمل النزاع بينهم انتهى واقول اصل التحقيق الذي ذكره المحشي ماخوذ مما قاله الامام
الرازي في تحقيق النزاع الواقع بين المعتزلة والاشاعرة فان القدرة تطلق على القدرة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير ولذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلي اراد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة ولذلك قال بتعلقها بالضدين والاعتراض الذي ذكره هذا الفاضل ما ذكره صاحب المواقف
حيث قال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح لنا ان اراد بالقدرة القوة المستجمعة

لشرائط التاثير وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان المراد بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير القوة التي لها جميع شرائط
التاثير وهذا لا يحتاج الى حصول التاثير فتامل **قوله** وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك المسئلة ما ثبت اه وذلك
لان حاصله ان القدرة يستلزم كون الفعل ممتنعا الصدور وهذا لا يتحقق مع حصول الفعل لان عند حصوله يكون ممتنعا
عن العدم فيجب ان لا يكون الفعل حاصلا عند حصول القدرة حتى يتحقق الاحتياج وعدم حصوله معها انما يتصور
فيما اذا كانت قدرة ناقصة لا بما لو كانت مستجمعة لشرائط التاثير لا يمكن عدم حصول الفعل معها فيدبر **قوله**
فلان لا يتشابه لا التوجيه **قوله** ويمكن اه اقول وذلك لانه اذا كان اشارة الى رد قول من قال ان القدرة لا تتعلق
اصلا لا في حال الوجود ولا في حال العدم وحمل المص القدرة على القوة لانه يصح تخصيصها بحال العدم
كما لا يخفى **قوله** فهذا رد على الاشعري اه قال بعض الاعاظم لا يخفى ان الاشعري لا يقول بتاثير قدرة العبد اصلا
في القدرة الحادثة من العبد فايراد عليهم من بحث قدرة الله تعالى غير مناسب فالاولى ان يحمل كلامه على القدرة
بانها مثل الفعل بحصته فتامل انتهى اقول قد عرفت ان ظاهر كلام الاشعري مطلق فان اول بعض كلامهم بالقدرة
العبد واما ان الاسلم ان يحمل كلامه على المسئلة بان القدرة يتحقق مع الفعل اه فلا يخرج عن بحث كون هذه
المسئلة مذكورة في بحث الاعراض مفصلا فتامل **قوله** ويتحقق العدم مثل القدرة لا ينافيه كما كان الظاهر
من كلام الشارح ان هذا الكلام من المص اشارة الى جواب الدليلين المذكورين وكلام المص انما ينطبق ظاهرا على رد الدليل
الثاني اشار المحشي الى توجيهه بحيث يصح ان يكون ردا للدليلين فهذا الكلام اشارة الى توجيه كونه ردا للدليل
الاول وحاصله ان متعلق القدرة هو الفعل وانتفاؤه الذي هو العدم لا فعل العدم وكون الانتفاء الذي هو المراد من
العدم حاصلا قبل القدرة لا ينافي تعلق القدرة به وحاصله ان كون العدم الازلي مستمرا انما يمنع من التاثر
بمعنى جعل العدم والقدرة على الترك الذي هو العدم ليس بمعنى فعل العدم بل بمعنى ان لا يفعل الفعل الذي
هو عبارة عن ابقاء الفعل تعلق القدرة به باعتبار الاستمرار بان لا يفعل الفعل مستلزم العدم وقوله

وابقه اشارة الى بيان كونه رد الدليل الثاني وحاصله ان العدم متعلق للقدرة واثرها لكن لا بمعنى انه اثر
بمعنى متعلقا للجعل والتحصيل حتى لا يصلح العدم لذلك بل هو اثر بمعنى الاستتباع اى عدم الفعل مترتب على عدم مشية القادر
وقال الاستاد مد ظله في حاشيته يمكن ان يوجه كلام المصنف ايضا بان الطرفين الذين هما متعلق القدرة هو الفعل والترك
لا الوجود والعدم حتى يوجه علينا ان العدم لانه نفي محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة كما اشار اليه بقوله وانتفاء
الفعل ليس فعل العدم بل ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اى الترك لا العدم حتى يلزم فعل العدم الذي
هو المحال لان انتفاء الفعل ليس فعل العدم انتهى وفيه خلاف الظاهر لان الظاهر من كلام المصنف ان منشأ غلط
الشبهة عدم فرقه بين الفعل وفعل العدم لا الخلط في متعلق القدرة بجعل متعلقها العدم لا انتفاء الفعل
بل المناسب ح ان يقول وانتفاء الفعل ليس هو العدم وذكر الفعل في قوله ليس فعل الضد لا دخل له ح بل
الظاهر عدم ذكره ح لانه اذا جعل متعلق القدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم فلا يكون العدم
في ضد الفعل بل ضده انتفاؤه الذي بمعنى الترك اذ المراد بالضد ههنا المقابل لا المعنى المصطلح والمقابل
للفعل ح هو الترك لا العدم اللهم الا ان يقال المراد لا فعل ما يجعله المستدل ضدا بناء على عدم فرقه بين
الفعل والترك وبين الوجود والعدم ولا يخفى ما فيه هذا والظاهر ان يحمل قول المصنف اشارة الى رد الدليل
الثاني لا الى رد الدليلين لان الظاهر ان مراد المستدل في الدليل الاول ان العدم الاصلي لما كان ازليا
والازلي لا يصلح ان يكون اثر القادر لان اثره مسبوق بالقصد والاثر يكون مسبوقا بالشيء فح لا دخل
لما ذكره المحشي في رده من ان تحقق العدم لا ينافي تعلق القدرة باعتبار الاستمرار وانما يكون له دخل لو كان
مراده ان العدم الاصلي لا يكون متعلقا للقدرة لانه محقق وهو خلاف الظاهر كما ترى فح يلغو ذكر الازلية في
المستدل لا كما لا يخفى على المتأمل ولكن على هذا يكون الدليل الرابع للمتكلمين لانهم يقولون ان الازلي لا يجوز
ان يكون اثر القادر ولا يحصل لك بعضهم بوجوده وعلى ما ذكرنا فدفع الدليل المذكور انما لا تم ان الازلي

لا يجوز

لا يجوز ان يكون اثر القادر وبعدم القصد عليه انما هو بعدم بالذات لا بالزمان وهو لا ينافي الازلية قوله
اى قدرة الله تعالى تنشأ منه آه قال المحقق الطوسي في الاصل على خلاف من كثرة الاول العالم فالفلاسفة يقولون انه واحد
حقيقي لا تعدد فيه بلا واسطة الا الواحد كما مر الامر وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواحد لا كونه قادرا
مختارا فهم ينفون اصل القدرة انتهى وقال الاستاد مد ظله قد عرفت مما سبق انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا
في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار انتهى اقول قد عرفت انه ليس المراد بالقدرة
التي قال بها المليون عدم امتناع الانفكاك في ذاته تعالى عن ايجاد العالم اى وقت فرض مع معاملة الايجاب الذي
في المحشي بعدم صحة الانفكاك المذكور بعد انه لا ينكر ان الامكان الوقوعي للانفكاك في ذاته تعالى عن ايجاد العالم والعدم
بالمعنى المذكور لا نتوقف في الحكم لا يستلزم لحدوث العالم وقد عرفت انه ان النزاع في القدرة والايجاب ليس على
النزاع في القدم والحدوث في الواقع انه يستلزم له فتذكر قوله الثاني لان علة المقدورية آه العلة
راجعة الى الفاعل اعني كونه قادرا او بعرضه بالقادرية واضافة في الى المفعول اعني كونه مقدورا او
بعرضه بالمقدورية ولما حمل الشارح كلام المصنف على ان المراد بالعلة الامكان ولا شك ان الامكان علة حصيص
للمقدورية لا للقادرية فسر الشارح القدرة بالمقدورية وبعد اثبات ذلك يظهر اتصاف الفاعل بالقادرية
واما اذا حمل كلام المصنف على ان المراد بالعلة الحدوث بمعنى انه لما ثبت ان حدوث العالم علة ومعنى القدرة
والحدوث عام لجميع الممكنات فيثبت عموم قدرته على جميع الممكنات كما حمل عليه بعضهم فيحتمل ان يحمل القدرة بمعنى
القادرية ايضا اذ اثبت ان الحدوث مقتض لكون الواجب تعالى قادرا اقتضى عموم قادريته لما هو هذا
الحمل وان كان غير بعيد عن عبارة المصنف لكنه خلاف ما هو المشهور من ان الامكان علة المقدورية ويحتاج
على هذا التوجيه في حمل العلة على الدليل الا انه يمكن وجوه من المانع بانا لا نسلم وجود المعلول والحاصل ان الحدوث
انما علم مما سبق انه واسطة من الاثبات للقدرة لا انه واسطة في الثبوت والاوسط الذي هو واسطة

في الاثبات يجوز ان لا يكون علة لثبوت الاكثر في الواقع بل يكون بالعكس فيجوز ان يكون القدر علة في الواقع لحدوث العالم
ولا يكون الحدوث ونحوه واسطة في اثباتها ويمكن ان يقال ان الواسطة في الاثبات قد يكون واسطة في الثبوت ايضا كتعفن الاخلاط
في قولنا زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم ولعل هذا من قبيل او يقال المحتاج الى العلة انما هو
اثبات القدرة لنا على انها مسئلة نظرية لا انها حاصلة في الواقع بل هي عين ذاته تعالى في الواقع فتأمل قوله
لا خفاء في امكان الصدور عن الغير اه عرفه بعض الكلام بحيث يندفع منع الشرط وحاصله ان المراد بالعلة ليس مطلق
الامكان الصدور عن الغير بل امكان الصدور عن الغير بالارادة معلول انه علة للمقدورية لانه كلما لم يتحقق امكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتحقق المقدورية وظاهر انه كلما تحقق تحقق المقدورية وليس المراد بالعلة الا ما يكون وجوده
مستلزما لوجود المعلول وعدمه لعدمه ويمكن ان يقال ان غاية ما لزم من ذلك ان يكون بينهما تلازم ويجوز
ان يكون بعلية ثالث فلم لا يجوز ان يكون الحدوث علة لهما معا والحاصل ان الشيئين المعلولين لعلة واحدة اتفق
تحقق احدهما عند تحقق الآخر وعدم كل منهما عند عدم الآخر وذلك لانه اذا تحقق احدهما تحقق علته واذا
تحققت العلة تحقق الآخر وكذا في جانب العدم مجرد ذلك لا يعلم ان الامكان المذكور علة المقدورية ويمكن
ان يقال في صورة معلولي علة واحدة لا يعلم انتفاء احدهما بمجرد ملاحظة انتفاء الآخر بل لو اسقط ملاحظة
انتفاء ذلك الآخر لو اسقط انتفاء الامر الثالث وفيما نحن فيه يتحقق انتفاء المقدورية بمجرد ملاحظة انتفاء
امكان الصدور عن الغير بالارادة من غير ملاحظة امر ثالث وهو تام ويمكن ان يحمل كلامه على ان امكان
الصدور عن الغير بالارادة واسطة في الاثبات بالنظر الى المقدورية بمعنى ان العلم بالمقدورية والحكم بان
الشيء مقدور يعلم بكونه صادرا عن الغير بالارادة وليس المراد انه واسطة في ثبوتها بناء على ان امكان
الصدور عن الغير علة المقدورية فلا يمكن ان يكون واسطة في ثبوتها وهذا غير بعيد بعد تسليم اتحادهما
بالذات وتغايرهما بالاعتبار فتأمل ثم اول بتخصيص امكان الصدور عن الغير بالارادة بالعلة بعض من

لا يكون

٢٨

لا يكون الصدور عن الغير بالارادة ~~بالعلة بعض من~~ ليكون عدم الارادة علة المقدورية مثلا الاول في الصادر
من الفاعل صادر عنه بالارادة فلا يتحقق مقدوريته للفاعل لعدم تحقق علتها وهي الصدور عن الغير بالارادة فيلزم
ان لا يكون مقدورا للواجب لان اللازم من الدليل ان كل ما هو مقدور للغير مقدور للواجب لا ان كل ما هو معلول
الغير مقدور للواجب ولا يمكن ان يقال ان اثبات عموم قدرته تعالى بالنسبة لكل ما هو داخل تحت القدرة ويمكن مقدور به
عن الغير بالقدرة واخراج الفارسي كذا لظهور ان المدعي اثبات عموم قدرته تعالى بالنسبة الى جميع الممكنات والقول
بان تقرير الدليل هكذا كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة غير صحيح لانا نقول
لا يلزم من النتيجة المذكورة الا ثبوت قدرته تعالى على جميع ما هو مقدور للغير واما الى الفارسي مقدور له لعدم
تحقق علته وهي الصدور عن الغير بالارادة والمقدمة المذكورة ان كل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الغير مطلقا يحتاج الى تفتيش فتدبر ثم قال المحقق العضدي في دفع المقدمة القائلة المراد عاما
الحسن اقول لاحد ان يمنع الكلية المذكورة مستندا بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام انتهى واقول المراد
بقول المنجم ما ذكره صاحب المقاصد انهم يقولون بان الكواكب كلها مؤثرات في الحوادث السفلية والنفوس الواقعة
في جوف فلك القمر باختلاف الفصول الاربعة بتأثر الطوالع في المواليد والقول المنسوب الى النظام انه تعالى
لا يقدر على فعل القبيح انتهى وانت خبير بان منع السند بما ذكره من علامة حمل المسئلة على انه تعالى قادر
على جميع المقدورات بلا واسطة واعترض الفاضل ان المراد هو هذا ويتجه بهذا بحث وايضا ان المراد ان كل مقدور
المقدور مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها ثم ولا شك في شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة
بالنسبة الى الظهور الذي ادعاه مجرد دعوى ومع ذلك يندفع المنع المذكور لظهور ان افعال الكواكب مقدورة له تعالى

بواسطة انها مقدورة المقدوره وكذا فعل القبيح وقول النظام من علة عدم قدرته بل القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير والقدرة المطلقة وان الاول لا يتعلق بالقبيح دون الثاني **قوله** اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض

اى يتعلق قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى لا يعلم متعلق بهذا النوع من القدرة وهذا التعلق اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض كالحكماء القائلين بان

المؤثر في الوجود الا الله او مطلقا اى من غير ان يكون بلا واسطة كالافعال الصادرة عنه او بواسطة كافعال

العباد الصادرة منهم كما ذهب اليه المعتزلة **قوله** واما قدرته على الاطلاق اه اى سواء كان مع

جميع شرائط التاثير ام لا والحاصل ان القدرة المطلقة التي لا شرط استجماع الشرائط يتعلق بجميع ما هو

ممكن الصدور عن الغير لانه لا يلزم من ذلك وقوع بعض المقدورات التي لا يحسن وقوعها فيه لان

القدرة غير مجامعة لشرائط التاثير واما قدرته التي مستجمعة لجميع شرائط التاثير من الارادة والعلم بالاصلح

فلا يصح تعلقها بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير مطلقا بل بكل ما هو ممكن الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام

الاعلى لان من جملة شرائط التاثير الارادة التي هي عين العلم بالاصلح فتدبر **قوله** اقول الامكان

الامكان اه يعني ان الغرض ليس الاستدلال بمجرد شمول الامكان على عموم قدرته تعالى بل مع ضم الاجماع

المذكور سابقا فنقول ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما مختار او موجب والثاني مناف للاتفاق

المليين لانه ملزوم لعدم العالم المنافي لحدوثه الثابت باتفاقهم فيكون باطلا فتعين الاول فيكون كل ما هو مقدور

للغير مقدورا له تعالى ولو بواسطة وما هو صادر عن الغير لا بالنظر الى القدرة بل بالنظر الى الكائنات كالحرارة في النار

مقدور له ايضا بناء على ما يقوله ان القادر على الايجاد محرك الاجسام قادر على ايجاد حركاتها وهو هو

باعتبار انه قادر على ايجاد النار قادر على ايجاد فعلها من الاحراق فثبت شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات

انهم ليس يكون جميع الممكنات **قوله** اقول الامكان اه غرضه ان المراد شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات اعم

ل

٣٩

من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ولما وجب انها جميع المقدورات اليه تعالى بناء على ان ما بالغير منتهى الى

ما بالذات فثبت شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات ولو بواسطة وقال المحقق العضدي اقول من جوز ان يكون

لبعض المقدورات خصوصية النسبة الى بعض القادرين لم يمنع كون المقدور للمعدوم الذي مقدور له بلا واسطة

مستندا اليه اما ذكر ولم يرد ان مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها ثم لا

المدعى لا الثاني شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة بهي واقول لا وجه للترديد الذي ذكره لعدم تصريحه

بقوله وجب انها جميع المقدورات اليه تعالى وفي الحاشية السابقة بقوله وكل ما امكان الصدور عن الغير امكان الصدور

عن الواجب سواء كان الصدور بواسطة او بلا واسطة والحاصل ان كلام المحشي صريح في ان المراد الصدور اعم

من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وقد تم كلامه بلا شبهة واما الظهور المدعى فهو محل منع كما لا يخفى قال

قوله اقول المعتزلة لم ينفوا الامكان اه قال المحقق العضدي في حل قول الشارح يخصصون خلق الاجسام اه يحتمل

الشارح ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد

عند المعتزلة بعض المقدورات وهو خلق الاجسام لخصوصية بالنسبة اليه تعالى ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد

فاندفع ما ذكر بعض الاعلام من ان المعتزلة لم ينفوا الامكان بل نفوا تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى

مجرد ذاته بل انما يقولون بعلم الارادة بايجاد افعال العباد كالعلم والتاثير ووجه الاندفاع ان مقصود

الشارح ليس المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد ليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يرد

ان المعتزلة لم ينفوا ذلك بل المقصود ما ذكرنا كما لا يخفى انتهى واقول كلام الشارح يحتمل ان يكون معناه انا لا نم

ان كل ما هو مقدور مقدور له تعالى فانه يجوز ان يكون لبعض المقدورات له اختصاص ببعض القادرين لا يكون له

ذلك بالنسبة الى الآخر كما في افعال العباد فان المعتزلة القائلين بان العبد فاعل قادر لا يقولون بانه قادر على

كل ما هو مقدور لكل فاعل بل يقولون ان بعض المقدورات كخلق الاجسام له اختصاص بالواجب ليس له بالنسبة

في العبد فلا يكون مقدورا له واذا جاز ذلك في افعال العباد فليجز مثل ذلك في الواجب ان يكون بعض المقدورات
الممكنة بغيره تعالى ليس ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا يكون مقدورا له وهذا هو الذي حمل المحقق العجزي كلام الشارح
عليه وزعم انه يندفع عنه كلام المحشي وهذا الاحتمال اجلى وادعى كلام الشارح فانه على هذا يكون المقدمة التي تدار
المنع عليها وقد اشرنا اليها معلوما واذا جاز ذلك في افعال العباد آه مطوية في كلام الشارح الا ان في كلام الشارح
ان المراد بعض القادرين غيره تعالى ويكون معنى الكلام انا لا نسلم ان كل ما هو مقدور له تعالى فانه يجوز ان يكون
بعض المقدورات مختصا ببعض القادرين كافعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم عند المعتزلة فانها مقدورة
لهم وليست مقدورة له تعالى لانهم يخصصون عموم الادلة بقدرته تعالى بغير ان قدرته تعالى مقصورة على
عموم الاجسام ودون افعال العباد ولا دليل على ان الاجسام مختصة بقدرته تعالى بغير انه يوجد لغيره تعالى فان في المطول
بيان المنع وانما نبع في الاحتمال فيه بدخول الفاعل ما فيه حصصت بالذكر اذ ذكره دون غيره
وتقرير ابطال العبد يعني ما يحكيه العادة اي لا يعبد عنكم وهذا الاحتمال هو الذي حمل المحشي المحقق كلام الشارح
عليه وعلى هذا يرد ما ذكره من ان المعتزلة لم ينفوا آه ولو نزل عن ذلك فيقول على هذا التقدير حمل كلام المحشي ان الشارح
مراده انه على ما ذكره الشارح من ان بعض المقدورات يجوز ان يكون مختصا ببعض القادرين غير كلي الاجسام
فانه مخصوص به تعالى ليس مقدورا فيجوز ان يكون بعض المقدورات مختصا بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى
وفي قول ما يمكن ان يكون اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد في راي المعتزلة
فان خلق الجواهر والاعراض الغير مقدور له تعالى … الا … لا يكون سند المنع بالنسبة اليه
افعال العباد … فانه مقدور للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها به دونه تعالى وهذا وقوع لان
المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى بافعال العباد آه فما ذكره فيكون اعتراضا عليه **قوله** الخ
يحتاج اليها وعليها مدار المنع المذكور من انا لا نسلم ان كل ما هو مقدور ومقدور له تعالى فان قلت … عدم

٣٠ صحة خلاف الظاهر كلام المحشي فلما لم يمكن حمل كلام الشارح على ما حمله العجزي لمخالفته الظاهر ذكرنا ذلك الاحتمال
ان حمل كلام الشارح على ما حمله اقل تكلفا من حمل كلام المحشي على ما حملنا كما يظهر بادنى تامل هذا غاية ما يمكن ان يقال
في هذا المقام وعليك بالتامل التام والله اعلم قال الاستاد مد ظله في حاشيته يمكن توجيه كلام المص بحيث لا يرد عليه
شيء بان يقال لما ثبت سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا وبادنى الراي يعلم ان البرهان يظهر ان
الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان معطي الوجود ليس الا الواجب جل سلطانه والامكان
الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات صادرة عنه بالعلم والارادة
وما يكون صادرا عنه بالعلم والارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي توثر على وفق الارادة
فيكون جميع الموجودات صادرة عنه بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة
انتهى واقول هذا التوجيه من قبل المص مشكل لانه لم يقل بان معطي الوجود ليس الا الواجب بالذات وان قال
في شرح الاشارات بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكن صرح في هذا الكتاب بان افعال العباد مستندة اليهم
وبمباشرتهم ذلك قوله والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا وهو مناف لما ذكره في … كلام الشيخ
في … **قوله** اورد على قاعدتهم لا يلزم آه يعني ان الشارح قال بان شاهد المص الاستدلال على بطلان مساعدة
واما على قاعدة المعتزلة فلانهم لا يستدلون الاستدلال لانهم يقولون بان المعدوم شيء ومميز فيجوز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق قدرته تعالى به مع ان الاستدلال تام على مذهبهم ايضا لانهم
لا يقولون بان خصوصية بعض المعدومات المتميزة مانعة عن تعلق قدرته المطلقة بل مانعة عن تعلق قدرته المستجمعة لجميع
شرائط التاثير وقال الاستاد مد ظله للشارح ان يقول لهم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرته
الواجب جل سلطانه فلا بد لهم من دليل لابطال هذا الاحتمال ويمكن دفع هذا بان معدوم المقدور معدوم وكذا
معلول المعلول معلول والتحقيق الذي ذكرنا سابقا انهم لما قالوا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا وبادنى

الرأي لكن الحكم بالبرهان ظهر ان الامكان علة للاحتياج لا الواجب بالذات و الاسناد موقوف على ثبوته وقد

انتهى واقول بناء وقع هذا الاحتمال على ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات والاسناد موقوف على ثبوته

وقد عرفت انه مشكل فالاولى ان ينبي دفعه على ان المراد انا ثبت ان كل شيء مقدور له تعالى اعم من ان يكون بواسطة

او بلا واسطة وقد عرفت انه غير قابل للمنع بل نقول هذا الاحتمال بل مخالف لاتفاق العقلاء لان من يقول بان جميع

الاشياء معلولة له تعالى لا يقول بهذا الاحتمال وكذا من يقول بان بعض الاشياء كافعال العباد معلولة لغيره كالمعتزلة

فانهم لا ينفون حصر تعلق القدرة المطلقة كما ذكره المحشي لا ينافي بعد ثبوت الاتفاق المذكور الذي يدعي تمام

البرهان مشكل **قوله** بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون بل للترقي اي بل ما هو اعم من تعلق شرط من شرائط القدرة

اعني الارادة فكانه سلم اولا انه مانع من تعلق القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ثم ترقى وقال بل الشيء لا مانع

من تعلق شرط منها ويحتمل ان يكون للاضراب كانه ظهر عليه ان المنع من تعلق القدرة المستجمعة انما هو باعتبار المنع

من تعلق شرطها الذي هو الارادة فنسبة المنع اليه اولى فاضرب عن الاول الى الثاني وقال الاستاد دام ظله يحتمل

ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح ان الخصوص ليس باعتبار تعلق القدرة بل من تعلق الارادة وان يكون

للترقي ومعنى الكلام ح ان الخصوص يمنع تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل ما هو من تعلق الارادة

انتهى واقول لما افاده لتوجيه كونها للترقي مما لا يخفى **قوله** اقول على قانون الحكمة اه عرضه ان الاحتمال

المذكور على قانون الحكمة يبطل بعدم امكان ان يوجد مؤثر الا الواجب بالذات على ما اشتهر بينهم من انه

لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وان الممكن الذي ليس بالنظر الى ذاته الا العدم لا يمكن ان يوجد شيئا و

الاثر لا يكون للعدم شركة في افادة الوجود كما نقله عن بهمنيار في التحصيل بعض المعتزلة يقولون ايضا

في اثبات حدوث العالم اه بل ليس عندهم تمكن الا قبول الوجود وقبول الحركات الذي هو معلوله

الانفعال لا ايجاد الحركات الذي هو معلول الفعل وقال الاستاد دام ظله اعلم ان كلام المحشي مساير

٤٧

على ان ممكنا من الممكنات لا يمكن ان يصدر عنه شيء من الممكنات كلامه فما يسمى هذا على ان حركات العباد وغيره

صادرة عنها فقط كلامه اضطراب انتهى اقول ما ذكره ههنا انما هو نقل قول الحكماء والمراد ما قال اولا على قانون الحكمة و

قال ثانيا انهم قبول الوجود وقبول الحركات عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكر ثالثا انما هو

اعتقاده بناء على الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب في كلامه عاما **قوله** هذا

لا يوجب نفي الحكم الى العبارة في اكثر النسخ هكذا لا يوجب نفي صدور ممكن عن غير الواجب تعالى وحاصل كلامه

ان عدم استعداد المادة شرطا يوجب عدم صدور الممكن الذي لا يستحق استعداد المادة عن غير الواجب فلا يلزم نفي صدور

ممكن عن غير الواجب تعالى والغرض على المحقق الطوسي بان ارادة الاثبات الا ما استعدت الحدوث ممكن دون آخر لم يجب نسبته

الذات الى جميع الممكنات على السواء كما صرح به الشارح وقوله وعلى التقدير هذا اه وهذا المقام الثاني يجوز صدور ممكن

عن غير الواجب انتهى واقول الحاصل الثاني ان هذا الاستدلال لا من على مذهب الاشاعرة فحاصل المعدوم ليس شيئا

وانه لا مادة له ولا صورة ولا تم على مذهب المعتزلة والحكماء والا لامتنع اختصاص البعض معدوم شيء معه

فهم من كلامه ظاهرا انه على قانون الحكمة يجوز اختصاص البعض معدوم به تعالى بناء على ان مادة مستعدة للحدوث

دون بعض آخر والموجود انه معدوم فيكون معدوم الغيره فيكون بعض المعدومات مختصا بغيره تعالى وح يرد

ظاهرا اعتراض المحشي بان هذا لا يوجب نفي صدور ممكن عن غير الواجب تعالى وحاصله انه لا يلزم من استعداد مادة

ممكن للحدوث دون آخر الا ان لا يصدر منه ذلك البعض الآخر ولذا لا يتعلق القدرة المستجمعة لشرائط

التاثير الا انه لا يجوز ان يصدر منه ولا يتعلق القدرة المطلقة ولا يلزم منه ان يكون صادرا عن غيره تعالى

ما ذكره من انه يجوز اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض آخر بان يكون ذلك مختصا بغيره تعالى وفي

بعض النسخ هكذا هذا لا يوجب نفي عدم صدور ممكن عن الواجب تعالى وحاصله انه لا يلزم من حصول استعداد

المادة لممكن دون آخر ان لا يجوز صدور ذلك الممكن عنه تعالى بالنظر الى ذاته بل يجوز ان يكون مقدورا له تعالى

بالقدرة المطلقة ولئن لم تصدر منه باعتبار عدم تعلق قدرته المستجمعة لشرائط التأثير به وح فلا غبار في
كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يرد اعتراض المحقق الهروي كما لا يخفى فتأمل **قوله** لا يخفى ان المدعى آه حاصله
ان الذات باعتبار كونه عين العلم والارادة يكون عين القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهو بهذا الاعتبار
لا يكون مستندة لجميع الممكنات التي لها امكان الصدور عنه تعالى على السواء وذلك لما مر سابقا من ان القدرة
المستجمعة لشرائط التأثير لا تتعلق الا بما له امكان الصدور منه تعالى باعتبار علمه بالنظام الاعلى فيكون مستندا
الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور منه تعالى اعني ما هو موافق للنظام الاعلى على السواء والذات
حيث يؤول باعتبار كونها عين العلم والارادة قدرة مطلقة وقد مر انها تتعلق بكل ما له امكان الصدور
عن الغير وكل واحد من هذين الحكمين صحيح من غير ريب **قوله** شبهة الثنوية من ان الله تعالى آه حاصل شبهتهم
ان في العالم شرا وافعاله تعالى يمكن صدوره عن الواحد لانه خير محض فلا يكون الا خيرا محضا لا يمكن ان يوجد الشر فلابد
من آخر يوجد الشر فحصلت الاثنينية وخلاصة دفع هذه الشبهة ان الاشياء على خمسة اقسام احدها ما يكون شرا محضا
ولا يكون فيه خير اصلا وهذا لا وقوع في العالم لان الوجود خير فلا يمكن ان يكون الشيء الموجود شرا محضا وثانيها ما
يكون خيرا محضا وهذا واقع في العالم لكن لا احتياج الى موجد غير الواجب لان الواجب تعالى من حيث انه خير محض باعتبار
ان الوجود الذي هو خير محض فيصدر منه ما هو خير وثالثها ما يتساوى فيه الخير والشر وهذا ايضا غير واقع لانه
مخالف للحكمة ويلزم ترجيح او وقوع الترجيح بلا مرجح ورابعها ما يكون خيريته غالبة وهذا واقع في العالم ويصدر عن
الواجب تعالى لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وخامسها ما يكون شريته غالبة وهذا ايضا غير واقع
فالصادر منه القسم الثاني والرابع الذي فيه شر قليل فالثنوية ان ارادوا انه لا يصدر منه ما فيه شر مطلقا يكون
كلامهم باطلا ويصح الزامهم بصدور القسم الرابع الذي فيه شر منه وان كان قليلا وان ارادوا انه لا يصدر
منه ما هو شر محض او ما يساوي فيه الشر والخير او يكون الشر غالبا فهذه الاقسام غير واقعة في العالم

من يحتاج الى موجد غيره تعالى وحصل الاثنينية فقد دفع شبهة الاثنينية الثانية وهي وقوع الشر في العالم ولو سلم ان عموم قدرته تعالى
على تعدد الامكان للاقسام المذكورة لان الشر المحض والغالب والمساوي ممكنة لكن ليست بواقعة ولا يصدر منه تعالى
فالجواب ما مر ان المحشي يقول انها غير مقدورة بالقدرة المطلقة ولئن لم تتعلق بها القدرة المستجمعة لشرائط التأثير
فتامل وقال الاستاد مد ظله يمكن جواب الثنوية بوجه آخر وهو ان الامر الذي يستند اليه الشر لا يخلو من ان
يكون ممكنا او واجبا فان كان واجبا بالذات فهو باطل لان البرهان قائم على ان تعدد الواجب بالذات ممتنع
على ما سيجيء وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مفيضا للوجود ممكن آخر لانه قد ثبت بالبرهان ان المفيض
للوجود لا يكون الا الواجب بالذات انتهى واقول تمام هذا موقوف على ان الممكن لا يمكن ان يكون موجدا لشيء
اصلا وقد عرفت ان فيه غاية الاشكال وح تمام المناقشة فيما ذكره على الشق الاول فتامل وعلى هذا يكون مرادهم
آه يعني اذا علم انه لا يجوز ارادة المعنى المتعارف فينبغي ان يحمل على المعنى الغير المتعارف ولما قالوا ان النور حي سميع
بصير عالم فيكون مرادهم بالنور الوجود الذي هو عين الذات فيكون مرادهم بالظلمة ما يقابله اعني العدم والامكان
وتوهم انه لو كان عنوان هذه الجماعة قول الثنوية فانهم قالوا النور حي قادر لكان الكتب ساقطا فان
المراد ظ كما لا يخفى **قوله** اللهم الا ان يراد آه يعني قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا لكان المراد ان
الواحد لا يجوز ان يوجد الخير والشر اللهم الا ان يكون مرادهم بالخير والشرير الخير المحض والشر المحض بحيث يكون المعنى لا يحل
بذاته الخير والشر على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض وح يكون المراد بالخير
ما يكون معنى الخير فيه غالبة وبالشر ما يقابله لا ما يكون ايجاد الخير او الشر منه غالبا على ما حمله الشارح او يكون
مرادهم ما ذكره الشارح وهو معنى الاخير **قوله** والحاصل ان شبهتهم ما ذكرنا آه يحتمل ان يكون المراد ان حاصل
المقام ان شبهة الثنوية هي ما ذكرنا سابقا حيث قال شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يصير مبدأ لما فيه
شر ودفعها بما سبق من ان الله تعالى مبدأ لما خيره غالب لحال ان فيه شرا قليلا فلا يصح قولهم بان الله تعالى

لا يعبر عنه الا عنه شرو بس شيئهم ما ذكرنا من ان الواحد لا يكون جزءا لحقيقا ونشر الحقيقا او جزءه غالبا او شره
غالبا كما قال الشارح ويحتمل ان يكون المراد ان حاصل الكلام ان منهم بعد التوجيه ما ذكرنا من ان مراده من الواحد
لا يكون جزءا لحقيقا او جزءه غالبا ونشره غالبا ولا يمكن دفعها بمنع المقدمات المذكورة بل جعلها تماما
بالجواب المذكور سابقا وفيه تامل فتامل **قوله** اي تجرد الواجب الخ انما فسر تجرد الواجب ولم يكن التجرد عم
الواجب الذي دال لا على العلم على ما سيجي لان الالف واللام في عبارة المصنف عوض عن المضاف اليه ولهذا
قال في شرح قوله والاحكام اي احكام افعاله تعالى فيكون المراد بقوله والتجرد اي تجرد الواجب فليعتقده
به والمراد بالعلم في قوله دلائل العلم علم الواجب والقرينة عليه قوله وكشف كل شي اليه **قوله** وعلى
التحقيق كونه الخ يعني ان التجرد عند التحقيق عبارة عن كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير اصلا فانه تعالى
لما كان وجوده وصفاته الكمالية عين ذاته فلا يحتاج الى فاعل يربطه بشي قبل الارتباط المعلول بعلته
وليس له صفة زائدة حتى يربطه بشي قبل الارتباط بها اتصاف الموصوف بصفاتها تعالى هو محض الوجود
الحقيقي المنزه عن المهية لا عراض بمعنى ان ليس له مهية وجود وليس له اعراض قائمة به كما في الممكنات **قوله**
مدلل على علمه تعالى بذاته ولو بسطه الخ وذلك لانه اذا كان غير محتاج الى الارتباط بالغير لم يكن عين الوجود فلا يحتاج
الى ارتسام صورة منه وارتباطه بها بل يكون ذاته كافية في الظهور والانكشاف ولا معنى للعلم الا وجود
المعلوم عند العالم او اذا كان هو عين الوجود فيكون منكشفا عند ذاته انكشافا اوفى واتم من انكشاف المعلوم
عند العالم بها او اذا كان عالما بذاته يكون عالما بمعلولاته لان العلم بها حصولها عنده وحصول العلم او لا من
حصول المعلول فيكون جميع معلولاته حاضرة عنده بعين ان ذاته التي هي مبدا الانكشاف حاضرة عنده بحيث لو سلمنا لك
جميع الاشياء **قوله** وهي هذا الدليل من لمية فال بعض الافاضل في هذا اشارة الى اصول لعلم تمام هذا الدليل
بطرقي من الاستدلال والعلوم الظاهرة وهو عند اهل الذوق والاحال كما ذكره وقد يقال انه

اشارة

34

اشارة الى انه لا علم بحقيقة تجرد الواجب بالذات اذ حصل مناط التجرد المقتضي للعلم هو كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا يمكن
الحصار في الواجب تعالى فانه وهذا ايضا اشارة الى ما بعده فيما قاله الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى
المعالة يظهر العموم عليه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته تعالى فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته ايضا
وانما الاول فلان التعبير عن صفة الاثبات بهذه العبارة لا يخرج عن بعد كما لا يخفى واما الوجه الثاني المعبر
بقوله وهذا الاحتمال لان قوله دل على علمه تعالى بذاته في قوله والتجرد مطلقا اعم من المعنى المشهور لكونه عدم
حصول الاحساس وما هو التحقيق كونه محض الوجود ولم يحصل مناط العلم التجرد المعرفة بكونه محض الوجود ومطلق التجرد
لم يكن التجرد لكلا المعنيين دل على العلم والتجرد بالمعنى المشهور عن محض الواجب تعالى فكيف يدل على انه لا علم حقيقة
بعد الواجب بالذات الا التي اذا كان التجرد عند التحقيق عبارة عما يكون التجرد بهذا المعنى دليل العلم حقيقة
دون المعنى المشهور واما الوجه الثالث فبعيد كما لا يخفى وقال سيد المتاخرين وهو انه سوى الله تعالى من الممكنات
ليس لها وجود بل نسبة الى حضرة الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائما بها بل مصداق حمل
الوجود عليها ذواتها بها الى الوجود كما ان الحداد مشتق الحديد وذلك مصداق حمل الحداد عليه
لا من قيام الحديد ولا يخفى ما فيه انتهى وقال بعض كلامه فلان اشارة الى ان علمه تعالى عين علمه بما فعاله
احالا كما سيجي كلامه بعيد لا ولو جاء هذا الاحتمال عن صورة **قوله** هذا الدليل على عموم الخ يعني ان النسخ
كان في نسخ هذا الدليل انما يعد الجميع ما سواه والعلم بالعلة مستلزم العلم بالمعلول فيحصل قوله اسناد كل شي
اليه عبارة عن الصدور والعلم بان العلة عالمة بذاته مستفاد من الخارج فهذا الدليل لا يدل الا على عموم علمه تعالى
بجميع الاشياء ودلالته على علمه تعالى بذاته بعد الدلائل التي الدالة على اصل العلم وحمل كلام المصنف على ما
ذكر لان الظاهر ان مراده بالاحر عام انه لا يدل على اصل العلم فقط كما لا يدل الدليل الذي السابق بل يدل على
اصل العلم وعمومه لانه يدل على عموم العلم فقط كما لا يخفى **قوله** ويمكن ان يوجه الخ يعني يمكن ان يوجه هذا

الدليل وحصل احدهما الذي ثبت بكونه موجدا للعلة وانما كونه تعالى عالما بذاته وبعد الى منه الجميع الموجودات
معصوم العلم بانه عالم بجميعها وثانيهما الذي ثبت من كونه موجدا للعلة اصل العلم مطلق اعم من ان يكون بذاته او بغيره
ثم ثبت كونه عالما بجميع الموجودات فالسور الاول اشارة الى الوجه الاول ويمكن ان يكون الوجه الثاني
قوله والثاني الى آه الفرق بينها والاول انه الموجد في الاول كونه موجدا للعلة وفي الثاني كونه موجدا
للصور العلمية التي هي العلوم ولما كانت الصور الى العلماء ولا ريب ان معد العلم لا بد ان يكون عالما بذاته كما ان معد
الوجود لا بد ان يكون موجودا والمراد باحد الوجهين ما اشار اليه بقوله الدليل الى ثبت اولا علمه تعالى ثم
بواسطة علمه بالاشياء او ثبت اولا اصل العلم ثم خصصه علمه بذاته ثم ثبت علمه بجميع الاشياء والحاصل ان يكون
كما يثبت للصور العلمية فيضانها على العلماء لزم علمه تعالى بذاته وثبت اصل العلم له فيمكن ان يجعل المبدأ
الاول للعلم بجميع الموجودات علمه تعالى بذاته من غير استناد الى اصل العلم وهو الوجه الاول ويمكن ان يجعل مبدأه
ذلك بعد اثبات اصل العلم فيحصل المبدأ الاول لعلمه بجميع الاشياء كونه عالما مطلقا **قوله** وظني انه لم ينف
واحد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته آه يحتمل ان يكون مراده ان احدا من العقلاء لم ينف هو علم
الواجب حقيقة بل يجعلوا امر الشيء بعلم علم له ونفوه وبعضهم نفوا علمه التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا
ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وهو ليس ثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب
ولم يدروا ان علم الواجب في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجودة
وبعضهم نفوا علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا ولم
يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وما بالاشياء فلم ينفوا ما هو علم حقيقة والقوم
عله الدليل الذي استدلوا به قالوا العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم او حصول صورة المعلوم عند
العالم وعلى التقديرين لا يصح ان يكون عالما بذاته اما الاول فلان الاضافة بين الشيء ونفسه مستحيل لاستلزام

الاضافة

الاثنين والشيئين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في ذاته وقالوا ايضا ان علمه تعالى ليس عين ذاته فهو صفة قائمة بذاته
ما لا له وهو قبيح منهم ودليلهم انهم تخيلوا ان العلم لا بد ان يكون مغايرا فنفوا هذا العلم المغاير للذات الذي ليس على
له في الواقع عنه تعالى واذا كان هذا مراد المحشي بهذه الحاشية ولا يكون مراده ما يفهم من ظاهر العبارة من
ان احدا من العقلاء لم ينف علم الواجب مطلقا بل بعضهم انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد بالاشياء فقط لا اصل
العلم وبعضهم نفوا العلم المغاير للذات مع قولهم بالعلم الذي هو عين ذاته فغفروا ودفع ما اورده الاستاد
مد ظله على قوله كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به حيث قال بل الامر على ان مراده من نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل
العلم لان الدليل حينئذ لا يكون منطبقا على الدعوى وهذا من الابحاث على الدليل الغير التام كيف وقد قال المحقق
في نقد المحصل اقول قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يعرض مضافا العالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم لما كانا متغايرين فلا بد ان يكون حصول العالم لصورة المعلوم ولا يمكن ان يعقل المبدأ
الاول اشياء غيره ولما كانا واحدا فلا بد من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة
في كل المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل من بعض يعلم على الموجودات التي هي معلولاته كما
تعقل الموجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح
في ان قدماء الفلاسفة ذهبوا الى انه تعالى لا يعلم شيئا انتهى تأمل لان مبنى على ان مراده ما يفهم من ظاهر العبارة
من ان احدا من العقلاء لم ينفوا علم الواجب مطلقا بل نوعا خاصا منه مع ان مراده ليس هذا وبهذا الحاشية
محقق الهروي حيث قال ونعم ما افاده بعض الاعلام من ان ظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب تعالى
آه مع انه قد نقل الدلائل التي ذكروها لنفي علمه تعالى مطلقا حيث قال وذكر شارح الطوالع ما شاد له بعلا
ان المنفي للعلم الاول انه لو علم تعالى شيئا لعلم ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله للتلازم ما ذكره
ما سيأتي في قوله هذا اشارة الى دليل ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه يأبى عن هذا الوجه وقد رد عليه

ما افاده مد ظله حاصل **قوله** علم الواجب بالذات بذاته آه لم يوجد في بعض النسخ وهو اولى وان
يحتمل الصلة ويحتمل السببية ويمكن المعنى انه لم ينف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته الذي هو
مبدأ لحضور الاشياء كما سيجيء تحقيقه في العلم الاجمالي بعضهم نفوا العلم التفصيلي من الحاد الاشياء واما ما توهم
من ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينف علم الواجب بالذات بالاشياء بسبب ان الذي باعتبار ذاته
عالم بذاته الذي هو مبدأ لكل الاشياء لكن بعضهم انما نفوا العلم التفصيلي بالاشياء الذي هو باعتبار ها عنده
وظنوا ان هذا العلم الاجمالي ليس بالذات بل هو العلم لا العلم التفصيلي الذي هو باعتبار حضورها فلا يحمل
عليه على العبارة وابا قوله وعلى زعمهم ان هذا هو العلم ولا حق كلامه انه كما لا يخفى على المتأمل فتأمل
قوله والا لكان العول وجوازه وجه الاولوية ان المتبادر من لفظ جاز يجب بنفس الامر اي جاز
في الواقع لان يكون كذلك مع انه غير جائز بخلاف التجويز فانه لا يدل على الجواز في الواقع بل انما
يدل على تجويز قوم لذلك ويجوز ان لا يكون مطابقا للواقع ويدفع ما ذكره الشارح
ما ذكره بقوله وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته لانه لعل مراد
الشارح دفع ما يكون انه او كان ذلك ضروريا فلا يحتاج الى الاستدلال على علمه تعالى و
حاصل الدفع انه يجوز خفاء الضروري على بعض العقلاء فيحتاج الى التنبيه فما ذكره لاثبات العلم
تنبيه لا دليل وح لا يكون في كلامه اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم لانا نقول لم يفهم
من كلام الشارح اثبات اصل علمه تعالى بديهي بل انما يفهم منه ان المقدمة المأخوذة في الدليل
وهي ان من يفعل الافعال المحكمة العجيبة يجب ان يكون عالما بديهي ومن يكون احدى مقدمات
الدليل ضرورية لا يلزم ان يكون المدعى ضروريا فتأمل فيه وح لا يرد عليه ما اورد
عليه آه بعض ادا كان مراده اثبات عموم علمه بالادلة السمعية لا اثبات اصل علمه تعالى لا يرد ما اورده
الشارح لزوم الدور لان العلم بصدق الرسول لا يتوقف على عموم علمه تعالى بل على اصل علمه بقدر
الا ان

لم اراد بالخطور الخطور التفصيلي المراد بالخطور التفصيلي كون الشيء ملحوظا قصدا ملتفتا اليه النفس بحيث يكون مشاهدا
لها بالعقل وحاصل كلامه في هذه الحاشية انه لم اراد المحشي بالخطور الذي يتوقف حصوله قبل الشروع الخطور
التفصيلي ان كون الرسل عالما ليس بمخطور ابان يحصله بحيث يكون ملتفتا اليه عند النفس مشعورا به بالفعل
قبل الشروع فيرد عليه انه على هذا يكون الالتفات التفصيلي الى العلم بحيث يكون علم الرسل ملاحظا لها قصدا منشغفا
عنده اتيك تاما حاصلا من الشروع لا اصل علمنا بكون الرسل عالما فلا يكون اصل علمنا بكون
الرسل عالما مستفادا من الشرع مع ان المدعى اثبات اصل العلم بالادلة الشرعية ولم اراد بالخطور
حصول اصل علمنا بكون المرسل عالما لا الالتفات التفصيلي الا حاصلا الا من الشرع ولا يكون ثبوته
يرد عليه ما اورده الشارح من ان منع هذا التوقف مكابرة هذا واما حل هذه الحاشية بان مراده الذي اراد
العلم التفصيلي للواجب او العلم المقدم على الايجاد فيكون نحو علم معلولا للشرع لا اصل علمه تعالى ولم اراد حصول
اصل علم الواجب تعالى فيرد عليه ما اورده فانه يبعد عن العبارة جدا كما هو ان التردد الذي ذكره انما هو في الخطور
الذي هو فعلنا لا في علم الواجب تعالى كما لا يخفى على المتأمل فتأمل **قوله** فيكون الالتفات بها آه قال السيد السند في حاشيته
الى الشبهة وضمير انه راجع الى المعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة
ولم يكن اصل العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل وليس الالتفات للتوقف الا ان يكون بمعجزة تكون كالمعلول
انما هو من الشرع وعلى ما افاده يكون متعلق الالتفات مخصوصا وهو كون المرسل عالما والقائل العموم راجع
الى صاحب العلم والالتفات للتوقف وامر التوقف سهل كما اه وفي بعض الاعاظم مد ظله ولو جعلت في بعض النسخ بها ضمير
التثنية وح يكون راجعا الى صفة العلم والقدرة ويكون ذكر القدرة ههنا استطرادا بتبعية العلم منهما
على انه لو جاز اثبات العلم بالادلة السمعية لجاز اثبات القدرة فانه لا فرق بينهما في ذلك ولهذا ادرج القدرة
في قوله والاولى ان يحمل كلامهم في قوله والاولى ان يحمل كلامهم على امر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات
يمكن اثباته بالشرع واعلم ان بعض الحكماء قال في رسالة دليل الهدى على ما نقل عنه المحقق العيسوي ان اثبات

صدق شخص من الاشخاص بكل المعجزات مان يدعي الصدق بشهادة امور خارقة للعادة على وجه تطمئن
بالقلوب ولا يبقى شائبة ريب في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود ويجزم العقل قطعا فح تنك
بحصول العلم بكل ما اخبر به الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة انتهى واقول اذا ثبت بالتشهير
بل العلماء ان الفرق بين المعجزة والسحر مطابقة الدعوى بمعنى ان السحر لا يجري على يد الساحر مطابقا لدعواه
فاذا ادعى كاذب انى صادق ومعجزتي انه يجري على يدي الشي الفلاني وهو خارق للعادة يجب على
الحكيم تعالى ان لا يجري على يده ذلك الخارق للعادة والا لزم الاغراء بالجهل كما وقع في مسيلمة الكذاب
فانه ادعى انه صادق وادعى ان معجزتي ان ادعو على الرجل الاعور حتى يصح فدعى فذهبت عينه الصحيحة
ايضا فلم يجر على يده مطابقا لدعواه فبكل ما ادعاه حصول العلم بصدق شخص بمجرد ظهور خارق
على يده فان علمنا بصدقه موقوف على التقدير المذكور موقوف على علمنا بوجود صانع حكيم عالم قادر
ومع علمنا بوجوده يحصل لنا القطع بصدقه واما بدونه فلا كما لا يخفى على المتامل قوله والعلم بما يتوقف
الى آخره هذا جواب آخر اه وحاصله فان يقال بانه يمكن اثبات علمه تعالى بالادلة السمعية وحاصله ان مراده
انه يمكن اثبات نحو العلم اعني العلم المقدم على ايجاد الممكنات بالادلة السمعية والمراد بقوله فح لا يرد
ايضا عليه الايراد اي كما لا يرد على تقدير التوجيه الاول وهو ان مراده اثبات عموم العلم بها الا انه يراد
عليه بلزوم الدور كذلك لا يرد عليه الايراد بلزوم الدور على هذا التقدير وذلك لان العلم بصدق الرسول
انما يتوقف على مطلق العلم والقدرة لا على العلم المقدم على ايجاد الممكنات وقال المحقق البحراني وتوجه
على ان التصديق برسالة الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة لزم الدور اذ العلم مأخوذ في حقيقة
القدرة كما لا يخفى على العارف المنصف انتهى واقول غاية ما يمكن ان يقال ان المراد بالقدرة ههنا
ما هو محل النزاع اعني امكان صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي اي ليس شيء منهما لازما لذاته على ما حققه

المحز

المحز لا ما يقال الايجاب الطباعي اعني ما يكون صدور الفعل معها بشعور وارادة والعلم انما هو مأخوذ
في القدرة بهذا المعنى واما كونه مأخوذا في القدرة بالمعنى الاول فمحل تأمل فتامل فيه قوله ولما كان وجود
المحسوس آه حاصله ان الوجود في نفسه للمعقول من حيث هو معقول والمحسوس من حيث انه محسوس كل
هو عين الوجود الرابطي الثابت لهما عند الوجود للمدرك فالتعقل عبارة عن وجود المعقول للمدرك
وحضوره عنده والاحساس عبارة عن وجود المحسوس للحاس وحضوره عنده واذا كان التعقل
عبارة عن وجود المعقول للمدرك فالشيء اذا كان وجوده لذاته اي لا يكون بعد حصول الجاعل محتاجا
في وجوده الى مقارنة شيء آخر كالهيولي والهيولانيات وكالصور العقلية فان الماديات محتاجة الى
مقارنة المادة التي هي القوة المحضة وليس موجودا بالفعل استقلالا بدون الصورة والصورة العقلية
محتاجة الى محلها كان مدركا لذاته لما عرفت انه عبارة عن وجود الشيء للمدرك ووجود ذلك الشيء لذاته
لا لشيء آخر فيكون مدركا لذاته واذا كان وجوده لغيره بان يكون وجوده محتاجا الى الغير كالماديات
فانها محتاجة الى مقارنة المادة كالصور العقلية لم يكن مدركا لذاته لما عرفت ان ادراك الشيء
لذاته عبارة عن وجوده لذاته ووجودها ليس لذاتها بل لغيرها الذي هو الصورة الجسمية والمحل في
لان يكون ما يدرك ذاته موجودا بالفعل مستقلا بحيث لا يحتاج الى الغير وذلك هو المفارق عن المادة
واما الاحتياج الى الغير وهو الجاعل فلا ينافي الادراك والا فالجواهر المجردة ايضا محتاجة الى الجاعل فتدبر
قوله وكان وجوده للمدرك آه هذا ايضا من تتمة الشرط اي اذا كان كل وجود نفسي للمحسوس والمعقول
من حيث هو محسوس ومعقول وجود للمدرك وكذلك العكس اي كل وجود للمدرك هو عين الوجود النفسي للمحسوس والمعقول
يصح ان يكون آه فقوله لم يصح آه جواب لذلك الشرط المركب من جزئين وقوله واما الامور المجردة
عن المادة آه مربوط بقوله لم يصح ان يكون آه وقوله فلما رفع المادة يعلل العدم ادراك الشيء

ذاته بمعنى ان وجه كون الشيء مجردا بحسب ذاته انما هو مقارنته للمادة هذا وقال بعض الاعاظم مد ظله او
لم اراد ان المحسوسية حقيقتهما محض الوجود للغير اي نحو كان وبالعكس المدرك لذلك قوله وكان وجوده
لغيره نفس محسوسيته ومعقوليته اي اي وجود كان هو المحسوسية والمعقولية فلا نم ذلك بل الظاهر خلافه
ولم اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان نوعان من الوجود للغير هما المحسوسية
والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجودان للغير وان نوعان من الوجود للغير هما المحسوسية والمعقولية فلا
نمنع المطلوب اي ان ما قام بغيره اي نحو كان معلوم للغير وما قام بنفسه يكون منتزعا ان لم يحتج الى الموضوع
ولم اراد ان الوجود للمدرك من حيث انه مدرك نفس المعقولية وكذا العكس فلا نسلم صحة الا انه لا
ينتج شيئا اذ اثبات ان ما قام بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة او قول انا نسلم انه عالم
بسلم انه مدرك والتحملات الخطابية لا تنفع في المطالب العلمية المطلوب فيها اليقين فتامل انتهى واقول
هذا الكلام لا يخلو عن قوة وغاية ما يمكن ان يقال ههنا انه يدعي بداهة ان مطلق الحصول والوجود للغير
القائم بنفسه هو المعقولية وقد ادعاه بعض الاعلام في رسالة اثبات الواجب حيث قال ان العلم على
ما يشهد به الحدس الصحيح والفطرة السليمة وضرب من التتبع والتفحص ونوع من التجارب والاعتبار
انما هو حصول شيء لامر مستقل في الوجود سواء كان بصورته حصولا حقيقيا او حكميا واراد بالاول علم الشيء
بغيره وبالثاني علمه بنفسه لكن اتمام هذا في مقام المناظرة لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى فتامل **قوله**
اي الوجود المستغني عن المهية آه وذلك من الواجب جل شانه فانه ليس له مهية ووجود بل ذاته وجود صرف
متشخص بذاته فيكون هو احق بالمعقولية من جميع ما عداه **قوله** وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها آه
حاصله ان المراد بالموجود بالفعل ما يكون موجودا في حد ذاته بمعنى انه لا يحتاج الى الارتباط بشيء اخر
ويكون احتياجه منحصرا في الاحتياج الى الموجد من حيث ان الامكان علة الاحتياج الى الموجد والهيولى

لي

ليست كذلك لانها تحتاج الى الصورة الجسمية لا لانها ليست موجودة في الواقع بل بعد وجوده **قوله** وبذلك
يندفع آه اي بما ذكرنا من ان الهيولى ليس موجودا بالفعل بالمعنى المذكور يندفع اعتراض الاشراقيين على قول
المشائين وقوله من ان بيان لقولهم وحاصل الاعتراض انه لو تم ما ذكرتم من ان كل مجرد عالم باعتبار
انه مجرد عن العلائق المادية وذاته غير غائبة عن ذاته يلزم ان يكون الهيولى التي انتم تقولون بها ايضا عالمة
باعتبار انها ايضا مجردة عن المادة لان الهيولى ليس لها هيولى اخرى وليست مهية لغيرها كالاعراض القائمة
بغيرها فانها مهية لذلك الغير وهي غير غائبة عن ذاتها لانه ان كان مرادهم بالغيبة البعد عن الذات لان
الشيء لا يكون بعيدا عن نفسه فيلزم ان يكون الهيولى عالمة ولو ارادوا بالغيبة عدم الشعور والادراك
ويكون معناها الشعور والادراك يرد الاعتراض على قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته لان معناه ان كل
مجرد شاعر بذاته ومن لم يسلم كون المجرد عالما بذاته كيف يسلم كونه شاعرا بذاته لان الشعور عين العلم فيكون
تعليلا ان كل مجرد عالم بانه غير غائب عن ذاته اي شاعر بذاته تعليلا للشيء بنفسه **قوله** فالموجود بالفعل
الذي هو موجود بنفسه آه فباعتبار التقييد بالقيد الاول يخرج الهيولى لانها ليست موجودة بالفعل
وبالتقييد بكونه موجودا بنفسه يخرج الماديات لانها قائمة بالغير اي المادة **قوله** فوجوده ادراك عقلا آه
حاصله ان العقل عبارة عن وجود الشيء للشيء ووجود المجرد لما كان لذاته فيكون وجوده عقلا ومعقولا
وهو ظاهر واما ان وجوده عاقل فمحل تامل لان العاقل هو ذات المجرد والوجود ليس عين ذاته حتى يكون
الوجود عاقلا الا ان يقال لما كانت الذات باعتبار الوجود عاقلة فيصح ان يقال انه عاقل ويمكن ان يكون
الضمير في قوله فوجوده اذن عقل وعاقل راجعا الى واجب الوجود ويكون خلاصة كلامه انه اذا كان كل
جوهر مجرد الوجود عقلا ومعقولا والوجود في الواجب عين الذات فيكون وجوده عقلا وعاقلا و
معقولا لكن هذا خلاف ظاهر هذه العبارة المنقولة والعلم بحقيقة الحال يحتاج الى ملاحظة [illegible]

كلامه فتامل قوله وبيان ذلك آه اي بيان ان الجوهر المجرد عن المادة محجب عن ذاته فكيف معقول ذاته و
حاصل البيان انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة بمعنى ان المعقولية تحصره فيما يكون مجردا
عن المادة فيفهم منه الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد عن المادة وهذا هو المراد بالموجبة
الكلية في قوله ثم لا تنعكس الموجبة الكلية ومحصل الكلام ان لنا مقدمتين احديهما ان كل معقول
مجرد عن المادة والثانية ان كل مجرد عن المادة معقول والمقدمة الاولى قد عرفت حالها ولو كانت
الموجبة الكلية تنعكس كنفسها لكان يلزم ثبوت المقدمة الثانية ايضا من ثبوت المقدمة الاولى من غير حاجة
الى بيان لكنها لا تنعكس كنفسها فيحتاج ثبوت المقدمة الثانية الى بيان وبيانه ما اشار اليه بقوله
لكن المجرد عن المادة آه وحاصله ان المجرد عن المادة لا يخلو اما ان يصح ان يكون معقولا او لا يصح لا سبيل
الى الثاني لان كل موجود بالنظر الى ذاته لا يابى عن ان يكون معقولا وعلى الاول لا يخلو اما ان لا يحتاج
الى ان يلحقه شيء ويغيره حتى يصير معقولا بالفعل كما في المعقولات بالقوة من الماديات التي تحتاج الى تجرد
تجردها وتغيرها عن كونها مادية حتى يكون معقولة والاول كان المجرد بالفعل فانه لا يحتاج الى ما يغيره
ويجرده حتى يصير معقولا واذا كان كذلك يجب ان يكون عاقلا بذاته والا لكان معقولا بالقوة
لان المانع عن التعقل انما هو المادية فيجب ان يكون ماديا ومعقولا بالقوة ويحتاج الى مجرد يجردها
هف ولا يخفى ان اتمام هذا بطريق اهل النظر والاستدلال لا يخلو عن اشكال لم لا يجوز ان لا يكفي
مجرد التجرد في المعقولية بل يكون لها شرط آخر او يكون مانع آخر وراء المادية فتامل قوله الا تجردها
في الجملة آه اي تجردها باعتبار ذاته وان لم يكن مجردة باعتبار افعالها وهذا دليل خطابي لا يمكن
الاعتماد عليه في مقام البرهان كيف ويجري المنع في قوله ومنشا عالميتها ليس الا تجردها وايضا هذا
من قبيل التمثيل الذي يستعمله الفقهاء فانه قياس لحال باقي المجردات على النفوس الانسانية

او يحتاج الى ان يلحقه شيء ويغيره حتى يصير معقولا بالفعل م

بلا

٣٧

لجامع الاشتراك في العلم عن التجرد وكون ذلك من قبيل البديهي الحدسي ثم فتدبر قوله لا يخفى ما في حمل عبارة
المص آه اقول وذلك لان ظ كلام المص ان هذا الدليل مع دلالته على اصل العلم كالدليل السابق
يدل على عمومه ايضا لا انه يدل على عموم العلم بعد ضمه الى دليل آخر يفيد اصل العلم وقال الاستاد
في حاشيته لان ظاهر كلام المص هو ان الدلايل المذكورة دلايل اصل العلم لا العلم المقيد بالذات او
بغير الذات فحمل قول المص واستناد كل شيء على ما ذكره الش بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته آه بعيد
عن ظاهر كلام المص وصرف عن المتبادر انتهى واقول في قوله لا العلم المقيد بالذات بحث فتامل ثم قال
واعلم ان قول المص واستناد كل شيء الظاهر ان جميع الاشياء مستندة الى الواجب جل شانه
بلا واسطة لان الظاهر من الاستناد بلا واسطة انتهى واقول لا بد في حمل الاستناد في كلام المص على
الاعم من ان يكون بواسطة او بدونها من دليل لو اثبته بعد والضرورة قصد بالاستناد فيما النافي لم
قوله على احد من المقالات الثلثة المذكورة سابقا اي في الحاشية المعنونة بقوله واستناد كل شيء اليه حيث قال ويمكن حمل
هذا القول على دليل آخر يدل على اصل العلم وعمومه ويحصل المقالات السابقة باعتبار ان اشار هناك الى
انه يمكن تقرير الدليل الاول بوجه يدل على ثبوت علمه تعالى بذاته ثم بجميع ما عداه والثاني ثبت به علمه
مطلقا ثم تعلق العلم بجميع الموجودات والثالث جميع ما به اشار انه هناك الى انه يمكن تقرير الدليل الثاني بوجه يحصل
المقالات الاربعة بهذا الاعتبار الا التي في مجموع التقرير في الثاني هو معنى واحد فتامل فيه قوله فيفسر النسخ
عبارته آه بحمل النسخ على عبارة صاحب المواقف وهو ان التعقل عبارة عن حضور المثبت المجردة عن العلائق
المادية للنفس المجرد القائم بذاته الى قوله العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهذه المقدمة بديهية
لظهور ان العلم عبارة عن الحضور المذكور او عما هو لازم للحضور ككون المعلوم عند العالم فانه
حينئذ يجمع عبارة صاحب المواقف الى ما ذكره حينئذ لا ان ذكر المنع الاول فنقل عن هذا وزيد الجميع

الانظار الثلاثة اوردها صاحب المواقف على تقريره ولم يتفطن بان النظر الاول انما يرد على تقرير صاحب المواقف
لا على تقريره فتدبر **قوله** بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة آه قال بعض الافاضل لا يخفى ان كون
العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون موجها لو كان المراد بما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت
فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورود المنع وعدمه انتهى وقال
سابقا عند شرح قول الشارح فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم آه لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من
هذه العبارة وهو ان العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصادر على
المطلوب لان من لم يسلم كون حضور ذاته عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم حضور شيء
عند قايم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه تعالى لكون ذاته غير غايبة عن ذاته انتهى واقول الظاهر كلام الفاضل بعض
الافاضل ان الشارح ما قصد من الحد باعتبار وصف العالمية والمعلومية بل قصده حصول شيء عند شيء والا لكان
الحد دوريا ولعل المحشي العلامة لم يجعل عدم ورود المنع عليه مبنيا على ذلك بل على ان الشارح لم يقيد الحضور بكونه
حصول الماهية المجردة عن العلائق المادية بل اطلقه ولا شك ان العلم اما عين حصول شيء لشيء او ما هو لازم له فتأمل
قوله الحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود يعني ان الحق ان العلم عبارة عما هو لازم للحضور المذكور لا
نفس الحضور لان العلم صفة العالم والحضور صفة المعلوم والمقصود يحصل بكون العلم عبارة عما هو لازم الحضور
لان المقصود هو حصول العلم في صورة الحضور وليس المقصود بيان حقيقة العلم فتأمل **قوله** والاولى في دفع المنع
على تقرير الشارح آه يعني ان الاولى في تقرير المنع الثاني على تقرير الشارح حيث لم يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود
كما اعتبر في المواقف حيث قال التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للنفس المجرد القايم بذاته لكن يستفسر
عن قوله لان ذاته غير غايبة عن ذاته حتى لو اريد بعدم الغيبة عدم البعد مجرد ذلك لا يلزم العلم والا
لزم ان يكون الجماد الحسي عالما لعدم بعدها عن نفسها ولو اريد الشعور والادراك فهو تمام المدعى بل هو مصادرة

على المطلوب لان كونه تعالى شاعرا بذاته اول المسألة وانما قال لانه غير بين ولا مبين مع ان ذلك الدليل على تقرير الشارح
لان المحشي لما حمل على احد الدليلين المذكورين في الحاشية المشهورة بقوله واستناد كل شيء اليه يلزم منه الشعور و
والادراك ولانه لما كان مبدأ للمعلولات الخ عن هذا واتهم وموجد الصور العلمية التي هي العلوم يجب ان يكون
كمال شاعرا بذاته لان الفاعل يجب ان يكون اشرف من المفعول والعلم لا بد ان يكون عالما وهذا المنع على التقرير
الذي قرره الشارح وارد غير مندفع لانه لم يعتبر الاستقلال في الوجود حتى يمكن دفعه باختيار ان المراد بعدم
الغيبة عدم البعد وانه لمجرده يوجب العلم ولا ينتقض بالحواس لعدم تجردها واستقلالها بالوجود فلهذا
قال وجب ان يعتبر الاستقلال في الوجود كما اعتبر صاحب المواقف حتى يندفع هذا المنع عن الدليل باختيار
الشق الاول وقوله وح لاجل اندفاع المنع الثاني معناه ان حين اعتبار الاستقلال في الوجود لاندفاع
المنع المذكور يحتاج اندفاع المنع الثالث وهو انه يجوز ان يكون مشروطا بالتغاير الى البينة المذكورة وهو
ان التغاير ليس شرطا لان علم الانسان بنفسه ضروري ولو اشترط ذلك لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه
وكون الحواس غير عالمة ليس لاجل اشتراط التغاير بل لكونها غير مستقلة في الوجود لعدم تجردها وهذا معنى قوله
واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر **قوله** اقول خلاصة الدليل الاخير آه اقول غرضه انه لا يحتاج في هذا
الدليل الى الاستدلال على المقدمة التي ذكرها الشارح من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بخلاف الدليل
الاول لان الواجب جل شانه لما كان في اعلى مراتب التجرد يجب ان يكون عالما بذاته واذا كان عالما بذاته
يجب ان يكون عالما بما صدر عنه بواسطة او بدونها وهذه المقدمة اعني ان الفاعل العالم بذاته يجب ان يكون عالما
بما صدر عنه بديهية لا يحتاج الى الاستدلال ولهذا قال الله تعالى في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير اي لا يعلم الاشياء من يكون خالقا لها والحال انه لطيف خبير اي عالم شاعر بذاته
فلا يحتاج الى الاستدلال على المقدمة المذكورة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** احدهما

علم کمالی اجمالی اه ای علم هو کمال الواجب وتسمیة هذا العلم بالاجمالی باعتبار ان منشأ هذا العلم هو ذات الواجب
تعالی فانه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لجمیع الاشیاء فیکون جمیع الاشیاء منکشفة عنده انکشافا تفصیلیا
باعتبار ذاته تعالی وذاته تعالی واحد حقیقی لا کثرة فیه اصلا فلهذا یسمی اجمالیا فهذا العلم علم تفصیلی بجمیع
الاشیاء لکنه یسمی اجمالیا اصطلاحا لاجل ما ذکر فلو کان مرادهم هذا لا بأس به فظاهر العبارة یوهم انه
لیس فی مرتبة ذاته الا العلم بالاشیاء مجملا ولیست الاشیاء معلومة بذلک العلم تفصیلا لکان له وجه
صحة والا فلا معنی لکلامهم وکیف وعدم علمه تفصیلا بالاشیاء نقص لظهور ان العلم التفصیلی اعم
من العلم الاجمالی والعلم الاجمالی یستلزم اما الجهل شیئا او الوجدان للاجزاء بعضها عن بعض کما ذهب
الیه جماعة او حالة متوسطة بین العلم والجهل کما قال المحققون ان مراتب العلم ثلث الاول کون العلم
بالقوة المحضة وعدم العلم به عما من شأنه العلم الثانیة العلم الاجمالی ای العلم به بدون الالتفات الیه وهو حالة
متوسطة بین القوة المحضة التی هی حالة الجهل والفعل الذی هو حالة التفصیل ای الالتفات الیه ولا ریب
فی انه کمال الا وهو نقص بالنسبة الی مرتبة تمامیة کمال الحالة الثانیة بعض الاشیاء لا شغله شأن عن
شأن والالتفات عن التفات فلما ارادوا بالعلم الاجمالی هذا المعنی کما یشعر به بعض کلماتهم کما قال المحقق فی رسالة
العلم ان الکمالات کما تطلق علی من یکون من الکمالات سواء کان مباشرا الکمال بالفعل او لم یباشرها وعلی من باشرها
باعتبارین کذلک العالم یطلق علی من یکون من شأنه ان یعلم سواء کان فی حال الاستحضار المعلوم او لم یکن وعلی من یکون
مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارین لکان اثباته له تعالی جهلا لا یلیق لمن یتکلم بالعقل فان ارادوا
ما ذکرنا لکان مجرد اصطلاح وتفصیل الکلام ان العلم لما کان من صفات الکمال یجب ان یکون ثابتا
للواجب جل شأنه فی مرتبة ذاته ویکون عین ذاته فیکون معناه ان ما یترتب علی العلم من الانکشاف هو ذاته
بذاته کما ان ما یترتب علیه الانکشاف فی الممکنات اما حضور المعلوم او حصول صورته منه فیه

فذاته

فذاته بذاته قائم مقام ذلک الحضور والحصول ولا حاجة له فی علمه الی حضور المعلومات وحصولها والا
لم یکن العلم ثابتا له فی مرتبة ذاته فیکون فی مرتبة ذاته ناقصا ویلزم الاحتیاج فی تلک الصفة الکمالیة الی الغیر تعالی
عن ذلک فحضور ذاته التی هی علة لجمیع المعلولات واقوی من حضورها کاف فی الانکشاف ولا دخل لوجود الاشیاء
فیه وما توهم بعضهم منهم المحقق الدوانی فی شرح العقائد ان تحقق العلم بلا معلوم لا معنی له مما لا معنی له فان حضور
المعلوم وحصوله انما هو فی العلم الممکنی المحتاج الی الغیر واما فی علم الواجب فیکون حضورها او قوی من حضور
المعلومات اعنی ذاته بذاته کافیا فی عدم احتیاجه الی حضورها ولکن العقل یستبعد فی اول النظر تحقق العلم
بلا معلوم ولاجل هذا اضطر بعض الافاضل الی القول بثبوت المعدومات ولکن انکار معنی وراء الوجود
یسمی بالثبوت غایة الاشکال والله لم یلزم احتیاج الواجب فی تلک الصفة الکمالیة الی ثبوت تلک المعدومات
ولیس لا یکون ثابتة له فی مرتبة ذاته فلو ارادوا بالعلم الاجمالی ان ذاته التی هی امر بسیط واحد حقیقی
انکشاف الاشیاء من غیر احتیاج الی کثرة المعلومات وصورها فیه فیکون هذا علما تفصیلیا یسمونه
اجمالیا وهذا سهل لکن اطلاق العلم التفصیلی علی المعلومات باعتبار وجودها غیر سدید لان العلم التفصیلی
هو الذی هو من صفات ذاته کیف یکون عبارة عن تلک الاشیاء الا ان یتکلفوا فی العلم التفصیلی
باطلاقه وارادة المعلوم منه وکذا فی عدا من مراتب علم الواجب بالاخفی علی المتأمل فالحق فی هذه
المسئلة ما تواتر عن اهل البیت علیهم السلام تواترا معنویا ان علمه تعالی بالاشیاء قبل کونها کعلمه بها
بعد کونها فیکون الاشیاء مما لا دخل له فی تحقق العلم وصحح المحقق الدوانی فی شرح العقائد هذا العلم الاجمالی
بان معناه کون العلم واحدا والمعلوم متعددا وانه علم بالفعل بجمیع المعلومات لا بالقوة کما توهم
من التمثیل بحال المجیب عن مسئلة یعلم جوابها اجمالا والغرض من المثال التوضیح والتقریب والا فرض علی شأن
وجود المتعدد بوجود واحد علمی من مرتبته کما فی الخارج وضعه تامل لا یخفی وقال الشیخ فی الالهیات

الشفاء في فصل في نسبة المعقولات اليه ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل الاول تعالى قيل على المعنى البسيط
الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب
النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل
تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه
مبدأ الكل فهو يعقل من ذاته كل شيء قال وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود
من كل جهة وهذا محال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه اثر والاصول التي تقدم
تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له انتهى وهذا كلام حق والتحقيق
في هذه المسئلة يجب ان يعلم ويعتقد ان علمه تعالى باعتبار ذاته من غير ملاحظة شيء آخر واما كيفية هذا الحضور
مع عدم وجود شيء فلا يجب ذلك بل لا يمكن وكيف علمه عين ذاته وكما لا يمكن معرفة كنه ذاته تعالى لا يمكن معرفة
حقيقة علمه تعالى قوله بل ما عنده تعالى اشد تجريدا يعني ان ما عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول البسيط
لان ما عنده تعالى وسبب لا يكثر في الاشياء هو ذاته البسيط البحت التي لا تكثر فيها اصلا لا المعقول البسيط
فانه لا يكون الا انه لا يكون بسيطا حقيقيا بحتا لا تكثر فيه اصلا قوله ففي الشهود العلمي آه اي ففي الحضور
العلمي الاجمالي الذي هو كاله تعالى كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات لان حضور ذاته تعالى بمنزلة
حضور جميع الاشياء ولانه تعالى اصل للاشياء وهي بمنزلة الظل له تعالى فيكون حضوره اقوى من حضور
نفس الاشياء في الخارج فيكون حضور جميع الاشياء عنده تعالى باعتبار ذاته البسيط وهذا الاعتبار
يسمى علما اجماليا ولكن كان تفصيليا في الواقع وعلى هذا لا يرد نقض على ما قالوا من ان العلم عين المعلوم
بانه يلزم منه اتحاد ذات الواجب التي هي عين العلم مع الممكنات الذي هو المعلوم فيلزم اتحاد الواجب

والممكن

والممكن وهو محال لان كون تلك الاشياء معلومة باعتبار الشهود العلمي انما هو بحضور ذاته تعالى محل
الاشياء علم ومعلوم فيتحد العلم الاجمالي والمعلوم الاجمالي قوله مبدأ الكل فيض وهو في ذاته في بعض النسخ
لم يوجد لفظ بذاته ووجوده الخ ومحصل معنى كلامه ان واجب الوجود مبدأ كل وجود وهو تعالى عاقل
بذاته بمعنى ان الانكشاف بذاته لا بامر آخر فله الكل اي كل الاشياء حاصل للواجب تعالى وصادر
منه وظاهر عليه باعتبار الحضور العلمي حيث لا كثرة فيه اي من حيث ذاته التي لا تكثر فيها اصلا فمن حيث
حضور الاشياء باعتبار وجودها العلمي وصدورها منه باعتبار وجودها العيني انما هو ذاته البسيط
فالواجب تعالى من حيث انه ظاهر لذاته اي عالم بذاته التي هي العلة لسائر كل شيء الاشياء اي يعلمها باعتبار
ذاته لان العلم بالعلة وظهورها له من ذاته تعالى لا من امر آخر مغاير له فعلمه بالكل بعد ذاته اي فعلم
الواجب تعالى بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته لا زائد عليه هذا
على تقدير ان لا يكون قوله بعد ذاته خبر المبتدأ اعني قوله فعلمه بل يكون صفة للكل ويحتمل ان يكون
خبرا ويكون المراد ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار كونه عالما بذاته وعلى كلا التقديرين يكون
هذا تتمة الكلام في العلم الاجمالي وقوله فيكثر علمه آه اشارة الى العلم التفصيلي وعلى التقدير الاخير يحتمل
ان يكون هذا القول اشارة الى العلم التفصيلي ويكون قوله فيكثر علمه آه تفريعا عليه والحاصل انه تعالى
يعلم جميع ما بعد ذاته من حيث يعلم نفس ذاته فذاته تعالى عين العلم بذاته وبجميع ما عدا ذاته وكثرة
المعلومات واللوازم الصادرة منه تعالى لا ينافي وحدته وكثرة المعلومات الحقة ولا توجب
تكثرا في ذاته تعالى بل هو تكثر في الامور الخارجة عن الذات فهذا تكثر بعد مرتبة الذات وهذا معنى
قوله فيكثر علمه بالكل لكن تسامح واراد انه تكثر معلوماته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته اي كل الاشياء
متحدة فان مناط انكشافها ومعلوميتها انما هو الذات بذاته فهو الكل في وحدته يعني ان

الواحد تعالى مع انه واحد حقيقي كل الاشياء باعتبار الظهور والانكشاف بمعنى ان ظهور ذاته
هو ظهور كلها ولكن كان من حيث الحقيقة في كمال البعد والمباينة عن جناب قدسه تعالى هذا ما يمكن ان
تقرر في حل كلامه والعلم بمراده عند الله على اشكال فان كلماتهم مرموزة قوله وثانيهما علم تفصيلي
المراد بالعلم التفصيلي الموجودات الخارجية والامور المعقولة وجعل هذا علما للواجب سبحانه
وهذا حادث بحدوث الاشياء وقال سيد المتاخرين المدرك لو كان بضم الميم لكان عطفا على
قوله ما اوجده في الخارج اي العلم التفصيلي عين الموجودات في الخارج والمعلومات بخلاف العلم
الاجمالي فانه عين ذاته سبحانه ولو كان بفتح الميم والراء لكان عطفا على الخارج اي العلم التفصيلي
عين ما اوجده في الخارج وفي المدرك العقلاني والنفساني وح يكون هذا الكلام اشارة الى
مراتب التفصيلي انتهى وجعلوا مراتب العلم التفصيلي اربعة باعتبار تقدم بعض الاشياء على بعض في
المرتبة وقوة تجردها وضعفها فجعلوا ما هو اقوى واشد تجردا مرتبة اولى على حدة وفي المراتب
ما هو اشد تجردا وهو الذي يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وفيه اشارة الى ان الاختلاف
منها انما هو باعتبار اللفظ والمعنى واحد فلا يرد اشكال على ما وقع في الاحاديث تارة من ان
اول ما خلق الله نوري واخرى اول ما خلق الله العقل واخرى اول ما خلق الله القلم ولا حاجة الى جعل الاولية
اضافية وقوله وهو علم تفصيلي اي معلوم تفصيلي والحاصل ان المراد بالعلم التفصيلي الموجودات التفصيلية لكن
مراتب التفصيل مختلفة فكلما يكون جهة وحدتها اقوى وتجرده اشد يكون تكثره وتفصيله اقل وكلما يكون
جهة تكثره اقوى يكون اجماله اقل فالمرتبة الاولى التي عبر عنها بالعلم والنور والعقل جهة الوحدة فيها اقوى فيكون
اجمالها بالنسبة الى المراتب الباقية اكثر ولما كانت وحدتها ليست بتامة وحدة العلم الاجمالي الذي هو عين الذات
يكون تفصيلها بالنسبة اليه قوله وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة آه قد نقل عن الشيخ انه قال ان المبدأ

والمعاد

والمعاد ان اشرف الموجودات واولها عقل الكل الذي هو اشرف وهو العقل من المرتبة الاولى وما بعده
في المرتبة اعني نفس الكل ويمكن ان يراد بها نفس فلك الافلاك او مطلق النفوس الفلكية من المرتبة الثانية ويعبر عنها
في الشريعة باللوح المحفوظ وجعل العقول المجردة الاتية مرتبة اخرى او جعلها داخلة في المرتبة
لانه لا يمكن ادراجها في المراتب الآتية في المرتبة الثالثة فلانه قد عبر بالصور الجسمانية وما كان منها منقوش في
النفوس في آلاتها ولم يقل بانعكاس الصور الجزئية المجردة في النفس واما في المرتبة الرابعة فلان ما في
المرتبة الرابعة كمال التكثر والتفصيل فلا ينبغي ادراج النفوس الانسانية التي هي اقل تفصلا من المرتبة الثانية
فيها فتامل قوله وثالثها كتاب المحو والاثبات آه سمي القوى الجسمانية بكتاب المحو والاثبات باعتبار
انه يمحو فيها صور بعض الجزئيات ويثبت فيها صورها والمراد بالنفوس المنطبعة القوى الخيالية التي ينطبع فيها
صور الجزئيات قوله فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر اي تلك الموجودات من حيث انها موجودة
منشأ للانكشاف فهي تسمى علوما ومن حيث انها منكشفة تسمى معلومات قوله لزم ان لا يكون جميع الايجادات
واجب الوجود وفي بعض النسخ الواجب معرفا باللام وعلى هذا يكون الوجود مفعول الايجادات والاول
اولى والثاني باعتبار ان تلك العلوم التي هي صور علمية ايجاداتها ايضا مسبوقة بمعلوم اخرى وهكذا
فاما ان يتسلسل او ينتهي الى علم معلول هو عين ذاته لانا نقول يلزم بعدم التسلسل على تقدير ان جميع الايجادات
مسبوقة بالعلم والعلم الذي هو موجود من الموجودات فعلم بسبق العلم على العلم لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
العلم السابق نفس هذا العلم واما اذا كان غيره فلا يلزم الا التسلسل قوله اما اندفاع السؤال
الاول فحاصل الدفع ان المعلومات قسمان احدهما موجودات خارجية وليست صورة للشيء وح لا حاجة الى
حصول صورها باعتبارها مباينة لذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية لانها موجودات عينية والمثل الافلاطونية
الصور القائمة بذواتها وليست موجودات عينية وثانيهما الصور الادراكية وح لا يمكن اختيار انها قائمة

بذواتها والا لزم المثل الافلاطونية بل يختار انها قائمة بجوهر آخر قايم بذاته حاضر عنده ولا لزم منه
الا الاحتياج في العلم التفصيلي الغير الكمالي الى الصور والمحذور رفعه فالمراد لا يرد باعتبار العلم التفصيلي
لما ذكرنا ولا يرد على العلم الاجمالي ايضا لان حضور المعلول فيه عين حضور العلة فيكون علمه تعالى بذاته في تلك المرتبة
عين علمه بجميع المعلولات ولا دخل لوجودها اصلا والمحشي اكتفى بالتعرض لدفعه في العلم التفصيلي ولم يتعرض
لدفعه عن العلم الاجمالي لظهوره **قوله** ولا محذور في احتياج الواجب تعالى معلوله آه يعني ان احتياج الواجب تعالى
معلوله الذي هو ذلك الامر الذي يقوم الصور به في الادراك لا له وهو حضور الصور الادراكية التي معلوما
له ليست علما حقيقيا فان العلم الحقيقي هو العلم الكمالي الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى بل نقصانه كما ان حضور
الاعراض القائمة بالجواهر عنده الذي هو موقوف على حضور تلك الجواهر نقصا **قوله** واما اندفاع الاشكال
الخ حاصل الدفع ان قولهم بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مردد بين ثلثة احتمالات احدها ان يكون
معناه استلزام العلم بالمعلول قبل ايجاده وثانيها ان يكون معناه استلزام العلم بالمعلول مطلقا سواء كان قبل
الايجاد او معه او حين الايجاد وثالثها ان يكون معناه استلزام العلم التفصيلي حين الايجاد وعلى الاحتمال
الثالث كلامهم صحيح لا محذور فيه اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي يلزم منه مغايرة علمه بالمعلول العلم بالعلة
على جميع الايجادات والاحتمال الاول ايضا مردد بين ثلثة احتمالات الاول ان يكون المراد من العلم بالمعلول
مطلق العلم اعم من ان يكون اجماليا او تفصيليا والثاني ان يكون المراد العلم الاجمالي بالمعلول والثالث ان
يكون المراد العلم التفصيلي وعلى الثالث لا يتم قولهم لان استلزام العلم بالعلة العلم التفصيلي بالمعلول قبل الايجاد
غير مسلم وانما المسلم اصل العلم والعلم التفصيلي يكون مع الايجاد واما على الاحتمال الثاني فيصح كلامهم ولا يرد
الاعتراض المذكور لمنع القول بان حضور العلة مغاير لحضور المعلول في العلم الاجمالي حضور المعلول اجمالا لانه عين
حضور العلة اجمالا فان حضور ذات العلة في مرتبة حضور المعلومات فلا يلزم التكثر المذكور وعلى الاحتمال الاول

يصح

يصح ايضا القول المذكور كالصدق المطلق في ضمن العلم الاجمالي بالمعلول الذي هو سابق على الايجاد ولا
يحتاج الحصول فيه فالمعترض لما اورد الاعتراض المذكور على قولهم بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
بين مرادهم من ذلك القول وفصل الاحتمالات وبين ان بعضها لا يلزم المحذور الذي اورده
المعترض وفي البعض الاحتمالات يكون ذلك القول غير صحيح وهو الذي اشار اليه بقوله ولا يريد العلم
التفصيلي كان ممنوعا على ان يكون مراده هذا انه لو كان مرادهم هذا لكان حكمهم بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول ممنوعا ويحتمل ان يكون مراده ان يكون هذا مرادهم من ذلك القول ممنوع فالاعتراض
الذي بناؤه على ان مرادهم منه هذا الاحتمال كان مدفوعا **قوله** فاول ما صدر عنه الصور العلمية آه اعلم
ان الظاهر من كلامهم هنا ان علم الواجب تعالى باعتبار الصور العلمية للموجودات وهي اول ما صدر عنه ثم اوجد
الموجودات الخارجية على طبق تلك الصور العلمية وهذا معنى قوله على نهج ما هي في العلم المتقدم فالمراد بالعلم
المتقدم تلك الصور العلمية فيلزم ان لا يكون هذا العلم حاصلا له تعالى في مرتبة ذاته ولو حمل كلامهم بان
مرادهم انه لما كان ذاته تعالى مبدأ لمنشأ الانكشاف في جميع الموجودات وعلما بها باعتبار كان ذاته
بمنزلة الصور العلمية للموجودات فكان الصور العلمية للانكشاف مثلا للانكشاف فهناك ذاته تعالى مبدأ يقوم مقام
الصور العلمية فاطلاق الصورة العلمية هنا مجاز فلا يلزم الا ان يكون علمه تعالى بذاته الذي هو علم بجميع
الموجودات متقدما على تلك الموجودات فالمراد بالعلم المتقدم على الايجاد العلم الذي هو عين ذاته يأبى
عنه جدا قولهم فاول ما صدر عنه الصور العلمية كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وقد اشار بهذا الى هذا
المذهب آه بين كلامه تعالى الخ وهل المذهب المنقول عن الملل في قوم حيث ان في كلامهم ليس تصريح بان تلك
الصور حاصلة فيه تعالى بل كلامهم حيث قالوا اول ما صدر عنه الصور العلمية يحتمل ان يكون الصور حاصلة
فيه تعالى وان يكون صورا معلقة قائمة بذاتها الا انهم لما لم يقولوا بمذهب افلاطون علم ان مرادهم

ليس مراده ان تلك الصور المعلقة من المثل الافلاطونية وان سلم ان كلامه بحسب ظاهره حيث قال ولما كانت
اعراضا موجودة فيه يدل على انه قايل بالصور الحاصلة فيه تعالى وان علمه بهذا الاعتبار وقد وجه كلام
الاستاد مد ظله حيث قال قوله ولما كانت اعراضا موجودة مراده انها شبيهة بالاعراض من حيث
الانكشاف يعني ان العلم بالغير اذا حصل لنا علما حصوليا يكون الانكشاف ذلك التي تصور عارضة
لنفسنا فيكون تلك الصور مناط الانكشاف وفي ما نحن فيه ذات الواجب تعالى بذاتها مع قطع النظر عن
جميع ما عدا ذاتها علما تفصيليا بالجميع كالت علم الوجود وكون الاشياء حاصلة فيها بالصور العلمية
العارضة فذات الواجب تعالى باعتبار الحصول الانكشاف المترتب على الصورة ولما كان ذات الواجب جل
شانه بعيد ما بعد تلك الصور العلمية بل ازيد منه مراتب شتى فكان الصور العلمية للاشياء عارضة لذات
الواجب تعالى واعراض حالة في ذاته تعالى على سبيل التشبيه والمجاز انتهى وهذا وان كان بعيدا لكن من الممكن
التوجيه كان اولى من حمله على ما يلزم عليه المفاسد فيكون المراد من قوله موجودة فيه انها فيه باعتبار الحضور
العلمي وعدم انفكاكه بها وانفعاله عنها اما هو باعتبار انها ليست امورا زائدة على ذاته قائمة
لكمال من منشئون ذاته تعالى ومن اطلال عليه بذاته فانه لما كان عالما بذاته الذي هي علة لجميع الاشياء
والعلم التام بالعلة التامة يحصل بالعلم بجميع لوازمه التي من جملتها تلك المعلولات فيكون باعتبار
ذاته عالما بها لا لحلول تلك الصور فيه وانفعاله عنها حتى يلزم ان يكون قابلا وفاعلا معا ويلزم
الكثرة في علمه تعالى ولم يكن علمه تعالى زايدا على ذاته ولم لا يكون صدور تلك الصور مقارنا للعلم بها
فتعلقه تعالى بتلك الصور من حيث انها تصدر عنه لا من حيث انها قايمة به حالة فيه حتى يلزم الكثرة
في ذاته تعالى ولم يكن علمه تعالى انفعاليا بان ينفعل عن تلك الاشياء بارتسام صورها فيه بل علمه
فعلي باعتبار ان علمه بذاته التي بمنزلة الصور العلمية للاشياء سبب لوجود تلك الاشياء فحصل كلامه بعد التوجيه

والعلم

والعلم عند الله تعالى **قوله** فان قيل اه حاصله ان ما ذكرتم من انه نقول بان تلك الصور موجودة فيه
حاصلة له تعالى مناف لما ذكره بعد الكلام الذي نقلنا حيث صرح بان علمه ليس بان يوجد فيه تلك
الصور بل بان يصدر عنه تلك الصور المعقولة باعتبار امر بسيط والمراد به ذاته البسيطة التي
لا تركب فيها اصلا ففيه تصريح بان علمه باعتبار ذاته الذي امر بسيط وهذا هو المعنى من العلم
الاجمالي فهذا الكلام منه يدل على ان مراده بالعلم المتقدم على الايجاد هو العلم الاجمالي لا
الصور العلمية الزايدة على الذات من علم ومعلوم تفصيلي باعتبارين وحاصل الجواب تسليم ان
هذا الكلام منه يدل على ذلك لكن كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب المليس وهو
ان جميع الايجادات مسبوق بالعلم الزائد على الذات فوجب الجمع بين كلامه السابق الدال
على ان جميع الايجادات مسبوق بالعلم الزايد على الذات اعني الصور العلمية وكلامه اللاحق الدال
على انه مسبوق بالعلم الاجمالي الذي هو عين الذات فوجب حمل كلامه الاخير وقوله وصور المعلومات
عنده على وجه بسيط على العلم الاجمالي الذي مقدم على الصور العلمية الزايدة على الذات المتقدمة
على الايجادات العينية وكلامه السابق على العلم التفصيلي الزايد على الذات المتقدم على الايجادات
العينية المتاخر عن العلم الاجمالي الذي هو عين الذات فيكون له تعالى علمان متقدمان احدهما العلم الاجمالي
المتقدم على الصور العلمية والثاني الصور العلمية المتقدمة على الايجادات العينية وتوجيه كلامه بحمل كلامه
السابق على الوجه المذكور الذي يطابق العلم الاجمالي الذي هو عين الذات كما نقلناه ولم يكن
كلامه محكما فتامل **قوله** وصاحب الشفاء متحير بين المذهبين اه اعلم ان بعض كلماته في الشفاء دال
على انه قايل بالمذهب الاول قال فيه ان العقل المعقول قد يوخذ عن الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك
بالرصد والحس صورته المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورا ساسه

يخترعها ثم يكون تلك الصور المعقولة لكن لا على انها التي لو وجدنا فلا يكون وحدت فعقلنا
ولكن عقلنا ما وجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه
ذاته ويعلم ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورتها المعقولة صورة الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما ثم قال فبقي لك النظر في وجود معقولها انها يكون موجودة في ذات
الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق وذات غيره كتصور مفارقة على ترتيب
موضوعة في صقع الربوبية او من حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت
في ايهما كان فيكون ذلك العقل والنفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة تكون معقولة لهما على انها
فيه ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا تكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ابدا ما ذكرناه قبل
هذا من المحال وبعض هذه الكلمات يوهم انه اختار المذهب المذكور لكن سيد المتأخرين في كتاب
تقويم الايمان صرح بان الشيخ برئ عن هذا الاعتقاد حيث قال ان من سامحني في زمان هذا العلم من
قبل ان حكم كتبه في هذا التمجيد ففي كتابيه الشفاء والنجاة نبهت على اثبات الحق واحال الصور المرتسمة
على استحالتها بعضه مما تلوناه عليك من البراهين وقال في غير موضع بعينه ان الواجب
الوجود سبحانه هو عاقل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته
وفي كتاب التعليقات قال يعقل الاول نعم عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات

كلها

كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها لان افضل الوجود معنا لا
يقاس وفكر وتعقل في المعقولات فانه يعقلها كلها معا على الترتيب السببي والمسببي وهو يعقلها
من ذاته لانها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقولة له فهو عاقل ومعقول
والموجودات كلها معقولة على انها عنه لا انه ثم قال في تعليق له بعض معقولاته له على انها
عنه ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته بل على انها صدر عن
ذاته فان ذاته سبب لها وقال في موضع آخر وجوده تعالى مباين لسائر الموجودات وتعقله مباين
لسائر التعقلات فانه يعقل على انه مبدأ أي علة له ويعقل غيره على انه مبدأ
في المبدأ والمعاد تعقله للكل على الجهة لا انه آخر وهذه الجهة
هي انه يعقل ذاته مبدأ الكل بالقصد الاول ومعقولة بها الحقيقية
الى الكل نسبة المبدأ الى غير ذلك انتهى فلا ينقص جل كلامه عن المذهب
الفاسد لمجرد ايهام بعض عباراته كما لا يخفى على المتأمل المنصف قوله واختار في الاشارات
المذهب الاول قد ذكره كذلك سيد المتأخرين وشنع عليه نسبته اليه في كتاب تقويم الايمان قال فيما
عبارته فحركت به الاشارات فان من الظاهر من تذييل مغزاها والالحاح في اخذ مضاها يظنون ان
سبيل الرجوع عن طريقة المشيخة سار كتبه الى اثبات علم صوري له سبحانه على ان يكون للموجودات
صور علمية منطبقة في ذاته سبحانه غير نائلة في حد ذاته الاحدية تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانما ذلك
الحضرية وقعت اولا وقعت لصاحب الاشراق في كتاب المطارحات حيث ظن به ذلك الظن بغيره
بغير استبصار ثم سرت تلك النكية في افهام المقلدين وفشت في اذهان المتعلمين وان كلام
الاشارات كانه نفي براءة عما رمي به وانا الى العليم الحق نعلم جلية ما بعد ذاته حيث يحكم

ذاته اذ نفس ذاته هو الجاعل التام الموجب لما بعد ذاته فذاته بذاته نفس العلم التام بكل شيء هو غير ذاته

كما هو نفس العلم التام بنفس ذاته وكثرة معلوماته التي هي من لوازم ذاته وصادرة عن ذاته لا تثلم

في وحدة علمه المحيط التي هي بعينها وحدة ذاته الاحدية الحقة اذ كثرة اللوازم انما يوجب كثرة

الاضافات العارضة للذات الاحدية وكثرة السلوب والاضافات العارضة لا تثلم في وحدة

الذات في احديتها اصلا بل انما غايته ما يستوجبه للذات كثرة الاسماء انتهى كلامه والحق ما

افاده ونسبته الى هذا المذهب وقع عن غفلتهم عن التامل في عبارته في الاشارات فانه قال فيها وهم

وتنبيه لعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت

ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل

ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة متاخرة لا داخلة

في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم مباينة او غير مباينة لا تثلم

الوحدة والاول يعرض له كثرة اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وهي بسبب ذلك كثرة

اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى ولا يخفى على المتامل انه لا يدل على القول

بان علمه صوري بل انما يدل على انه علم باعتبار ذاته بذاته والكثرة الحاصلة انما هي كثرة اللوازم

والمعلومات وهي متاخرة عن مرتبة ذاته **قوله** لما في المذهب الثاني من الاخبار بالحال

العيني آه والحاصل انه اذا كان علمه تعالى بالاشياء باعتبار ايجاد صورها في الجواهر العقلية الذي

هو اول صادر فيقول يلزم ان يكون ايجاده لذلك الجوهر العيني بلا اختيار لان ايجاد الفعل الاختياري

مسبوق بالعلم المتحد بالمعلوم بنوع من الاعتبارات ولا شك انه انما هو في غير الصادر الاول

اعني ذلك الجوهر العيني فان صور الاشياء المرتسمة فيه علم بها وهي متحدة مع المعلومات وهي تلك

الثاني

45

الاشياء بالاعتبار واما ذلك الجوهر العيني فليس له صورة اخرى يكون علما به ومتحدة معه

بالاعتبار والا ينتقل الكلام الى تلك الصورة وايضا لم يكن ما فرض انه صادر اول فلا يكون

عالما به فلا يكون صدوره بالاختيار ولعله مبني على ما زعم ان يجب نوع خاص من الاتحاد

الذي بين الصور والاشياء وهو ممنوع بل يكفي نوع ما من الاتحاد وهو حاصل للمعلومات بالنسبة

الى العلم الاجمالي الذي هو عين الذات فان علمه تعالى بها هو ذلك العلم عين العلم بذاته الذي هو عين

ذاته ولا يلزم اتحاد الواجب مع الممكن كما يشعر قوله وهذا النحو من العلم لا يمكن عند ذات الواجب

عند اهل التنزيه بانه لو حصل الاتحاد يلزم اتحاد الواجب مع الممكن **قوله** واما المصنف فلم يتعرض له

يعني ان المصنف في التجريد لم يتعرض للعلم الاجمالي الذي هو عين الذات صريحا بل وقعت الاشارة

اليه في كلامه حيث قال والتغاير اعتباري ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات فان الاتحاد

بالذات والتغاير بالاعتبار انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ويمكن ان يفهم ايضا من

قوله والتجرد والاستناد كل شيء اليه **قوله** لما في المذهب الاول من الامور المذكورة وهي انه

ان كانت مرتسمة في ذاته تعالى يلزم التكثر ويلزم ان يكون فاعلا وقابلا معا وان كانت قائمة

بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وان كانت قائمة بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا

علمية لان الصور العلمية لغير الشيء لا يكون علما بذلك الشيء الى غير ذلك من المفاسد المذكورة ويمكن

اختيار الشق الثاني على المذهب الثاني كما اختاره المحشي في دفع الاعتراض المذكور حيث قال واما حضور

الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او صور المعقولات فنظر الى آخره وهو قيامها بامر

آخر غير ذواتها عند الواجب ومنع استحالة احتياج الواجب تعالى في علمه الى امر غيره كما في فعله

فيصح العلم التفصيلي للواجب على المذهب الثاني بخلاف المذهب الاول فانه لا يمكن اختيار واحد من

الشقوق ودفع المحذور على تقديره قوله واشار فيه الى ما يؤدي آه يعني اشار المص في شرح الاشارات
الى اختيار ما يرجع الى التحقيق الذي ذكره اولا وهو ان علمه الاجمالي باعتبار ذاته الذي هو منشأ انكشاف
الاشياء جميعا وعلمه التفصيلي باعتبار قيام الصور بجوهر قائم بذاته وحاضرة مع ما فيه عنده تعالى
ووجه الاشارة في كلامه الى التحقيق الذي ذكره المحشي انه حيث قال والعالم الذي يكون علمه ذاتيا
والمراد به العلم الذي يكون عين الذات ولا يحتاج فيه الى شيء آخر كما تصور المرتسم فيه فقد اشار الى العلم
الاجمالي الذي تبع عليه الايجادات حيث قال واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صور فالمعلوم
اشار الى العلم التفصيلي المؤخر عن العلم الاجمالي الذي هو باعتبار ارتسام صور الاشياء في الجوهر العقلي الاول
لا يقال انه لا يفهم من هذا الكلام الا انه لا يحتاج الى الصور واما ان تلك الصور مرتسمة في جوهر آخر حتى
يكون اشارة الى المذهب الحق الذي هو التحقيق عند المحشي فلانا نقول حيث ابطل في شرح الاشارات
القول بالصور الحاصلة فيه تعالى علم ان مراد الصور المرتسمة في الجوهر العقلي لان عدم ارتسامها في شيء
مستلزم للمثل الافلاطونية واعلم ان القول بان العلم باعتبار الكمال من الاستحضار وان لم يكن
مستحضرا بالفعل قول بعيد عن الصواب وابى هذا الكلام عن التوجيه الذي ذكرنا للعلم الاجمالي
كما لا يخفى على المتأمل وقوله تغايرهما المدرك بكسر العين اشارة الى ان في العلم التفصيلي لا يتحد
العالم والمعلوم لان العالم هو الذات بذاته والمعلوم بالعلم التفصيلي هو تلك الاشياء
الحادثة المتأخرة الحاصلة باعتبار ارتسام صورها المتغايرة في الجوهر العقلي ولا شك في تغايرهما
فتأمل قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص آه وذلك لانه جعل الش قول المص والمتغاير اعتباري
اشارة الى الجواب الذي ذكره بعد تسليم ان العلم نسبة فيكون حاصله ان العلم وان كان نسبة
لكن هذا لا ينافي علمه تعالى بذاته لانه يكفي فيها التغاير الاعتباري والعبارة المنقولة عن المص في الحا

البغ

٤٦

السابق حيث صرح بان في علم الواجب تعالى بذاته يتحد العلم والعالم والمعلوم لان العلم الذي هو عين
العالم الذي هو الذات بذاته كيف يمكن ان يكون نسبة كما لا يخفى فتأمل قوله الا ان لا شك آه
يعني ان الاشياء لا يجعل قوله ولا يستدعي العلم صورا متغايرة آه اشارة الى رد قول من قال
انه تعالى عالم لكن علمه بحصول صور متغايرة للمعلومات حتى يكون موافقا لما فعله المص في شرح الاشارات
فانه ذكره هناك في رد قول الشيخ بان علمه تعالى بصور موجودة فيه والحاصل ان المص جعل في شرح الاشارات
هذا الكلام ردا على الشيخ حيث قال باستدعاء العلم الصور المتغايرة فالاولى ان يجعل هذا الكلام في شرح
الكتاب ايضا ليكون موافقا لما فيه لا ان يجعل ردا على قول من قال بانه تعالى لا يعلم الاشياء
بل انما يعلم ذاته الذي هو مذهب مرجوح لا يعلم قائله كما فعله الش فتدبر قوله ولهذا التزم آه
اي لما قال الشيخ الرئيس بان علمه تعالى باعتبار الصور المتغايرة واورد عليه الاشكال المذكور اولا
من انه اذا كانت الصور متقررة في ذاته تعالى يلزم التكثر فيها اجاب عنه بان تكثر الصور الذي يحصل
بعد مرتبة الذات لا ينافي وحدته التي باعتبار الذات قوله بانه يخالف القواعد هم قال في
شرح الاشارات فلا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول تعالى في ذاته قول بكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الش وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه لذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء قوله ما يصدر عن ذاته لذاته آه يعني ان ما يصدر عن الذات بذاته اي لا باختياره
جزء وهذا في الواجب تعالى لا يحتاج في ادراكه الى حصول صورة غير صورة ذلك الصادر حتى يكون
العلم بحصول صورة متقررة في ذاته تعالى بل انما يحتاج الى صورة ذلك الصادر التي هي نفس ذلك

الصادر وانما هي صورة باعتبار تعلق العلم به فيكون علم الواجب تعالى بالاشياء حضوريا لا حصوليا
صور متقررة فيه **قوله** واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا آه يعني انك اذا تعقلت شيئا سواء كان ذلك
الشيء من الاشياء الخارجية او غيرها كالصور الخيالية والحسية بصورة تتصورها اي بصورة يرتسم
تلك الصورة فيك فذاتك في ذلك في العلم الحصولي الذي يتعلق بالاشياء الخارجية وتحضرها اي يكون
تلك الصورة التي هي عبارة عن الصور الحسية والخيالية حاضرة عندك وذلك في العلم الحضوري
الذي يتعلق بتلك الصور فتلك الصور صادرة عنك الا ان التصور والاستحضار الثابت للنفس
ليس بانفرادها بل بمشاركة الغير الذي هو العقل على مذهب بعض او بمشاركة الواجب كما هو الحق
وذلك لان العلة الفاعلية ايضا لها دخل في المعلول واعلم انه بني ذلك على ما قالوا من انه لا مؤثر
في الوجود الا الله ولا يأبى عنه قوله فهي صادرة عنك لانه يحمل ذلك على المباشرة والصدور
مع ذلك اي مع ان تلك الصور غير صادرة عنك بانفرادك لا تحتاج انت في تعقل تلك الصورة
الى صورة اخرى بل كما ان تلك الصور منشأ تعقل ذلك الشيء كذلك هي منشأ تعقل نفسها ايضا
بنفسها فيكون العلم بالصورة حضوريا واذا كان العلم بالشيء الصادر بمشاركة الغير لا تحتاج الى
صور متغايرة فالعلم بالشيء الصادر لا بمشاركة الغير كما في الواجب تعالى كمعه اولى بذلك فتامل
ل. بما يتضاعف الاعتبارات المتعلقة بتلك الصور فقط على سبيل التركيب يحتمل ان يكون المعنى
ان تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك في صورة علمك بذاتك
وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون
على سبيل التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة
معاونات ~~خبر بانك عالم بتلك الصورة~~ فانك في عالم بذاتك بتلك الصورة معاونات

خبر

47

خبر بان العبارة ح لا يخلو عن شيء الظاهر ان قوله على سبيل التركيب متعلق بكل واحد من الاعتبارين
والاكوان مراده ان الشيء الذي تعدد حقيقته ليس الا الاعتبار العقلي دون الصورة لان العقل
اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون الصورة علما واذا اعتبرها مجردة عن التمثل الذهني يكون
معلوما بان اذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي
في المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة في العقل بدون تكثر الصورة وكذا يعتبر في تمثل
الصورة المتمثلة في الذهن ان يتمثل في العقل وهكذا الى ما يعجز العقل فالتكثر ليس حقيقة الا في الاعتبار
العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس فان الاحتياج في العلم بالنفس وهكذا التسلسل في علم النفس
فالنفس من حيث حضورها عند مجرد عالم ومن حيث انها شيء حاضر عند النفس معلومة فلها اعتباران
اعتبارها بما هي هي واعتبارها مع الحضور لكن الاعتبار الاول لا ينفك عن الاعتبار الثاني فاذا اعتبرناها
بما هي هي فلا ينفك في نفس الامر من الامور فلا يحتاج للعلم باعتبارها مع الحضور الى حضور صورة اخرى
عرية النفس حيث بما هي هي لانها كانت مخلوطة مع الحضور فاذا اعتبرنا انها مع اعتبار الحضور
تكون معلومة بمعنى الحضور الاول مرة اخرى بان تكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا تعدد يتعلق
الى الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا الاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب
اشارة الى ضم التمثيل الذهني فتامل فيه فان العبارة المذكورة لا تخلو عن اغلاق **قوله** ولا يمكن
ان تكون تلك الصورة آه هذا كما ذكر في المحاكمات جواب عن سؤال ربما يختلج في المتعلم وهو ان الصورة
العقلية لا يكفي في تعقلها لكونها حاصلة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى مساوية لها واجاب
بخلاف ما يصدر عن الفاعل فانه ليس بحالة فيه وتوضيح الجواب ان كون الصورة حالة في النفس
ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفسنا في تعقل ذاتنا اعني علم الذات بنفسها بل حلول
الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى ان حصلت الصورة

لما توجه آخر عن الحلول حصل التعقل انتهى والحاصل انه لابد في تعقل الصورة من حصول الصورة
لك ولا يشترط فيه كونك محلا للصورة لكن قد يكون حصول الصورة بطريق الحلول فيكون كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط تعقلك اياها فلزم ان
يكون كونك محلا شرطا لتعقلك هذه الصورة ولا يلزم ان يكون كونك محلا شرطا لتعقلك الشيء
مطلقا لانه لو حصلت الصورة لك بوجه آخر غير الحلول لكان في تعقلك ذلك حصل التعقل **قوله**
ه نشار المص الى هذين القولين آه يعني ان المص اشار الى القول الاول وهو ما ذكره اولا بقوله العاقل
لا يحتاج آه والقول الثاني وهو لا نظن آه بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده
فلفظ اشار الى الاول الجزء الاول من كلامه والى الثاني بقوله عنده والمراد منه اى لا يحتاج الى ان
يكون الصورة حالة فيه قايمة به وقوله العاقل كما لا يحتاج الى آخر ما ذكره بيان لهذا المدعى فهو
عدم استدعاء العلم الصورة المغايرة الحالة في العالم والمص لم يلتفت في هذا الكتاب اليه واكتفى
ببيان المدعى وهو قوله ولا يستدعي آه لكونه سهل المأخذ مستقلا بما ذكره البيان في التعاقب
والنقض دفع الظن المذكور بقوله ولا نظن مع قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات
عنده لان نسبة الحصول آه لان هذا الظن منشأ للحكم المردود والذي ذهب اليه الشيخ من ان كون
العالم عالما بالمعلولات لانه مشروط بحصول صور متقررة فيه **قوله** وقول المص لان نسبة الحصول اليه اشار
الى معنيان آه قد جعل الشارح الاشدية صفة للحصول للفاعل مطلقا من غير تقييده بالفاعل المستقل
بالاقتضاء عن الواجب لذاته وحاصل ما ذكره الشارح ان تلك النسبة اكد واقوى في نفسها من
النسبة التي للقابل بناء على ان الاولى نسبة امكانية وح يرد عليه الاعتراض الذي اورده المحقق
الدواني من ان كون النسبة التي هي اضعف في نفسها حيث انها امكانية موجبة للعلم لا يستلزم
ان يكون النسبة التي هي اقوى واكد في نفسها حيث انها واجبة ايضا سببا للعلم

كما سيأتي ذكره والمحشي جعل الاشدية في المحل الاول صفة لتأثير الحصول للفاعل المستقل بالاقتضاء في الانكشاف
ويوصف الحصول بها مجازا وفي الثاني جعل الاشدية صفة للحصول للفاعل المستقل نفسه حتى انها
اولى من الحصول للغير الذي هو منشأ العلم اى النسبة القابلية وعلى التقديرين لا يرد الاعتراض المذكور اذ
لا معنى لكون ما هو تأثيره في الانكشاف اضعف او حصوله للغير احق واضعف سببا للعلم دون ما هو
تأثيره في الانكشاف اقوى وما حصوله للغير الذي هو منشأ العلم اقوى ولهذا عدل المحشي عن حمل الشارح
على ما ذكره فتأمل وقوله الا بمشاركة كما هو منقول عن المص لا بانفرادك بل بمشاركة من غيرك كما هو نظيره
ايضا في كلام المص المنقول اشارة الى قول المص ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله وانما قال بنظيره لانه حكم ههنا بان الاول اولى من الثاني والمص قال
هناك وليس هذا دون ذاك ويمكن ان يقال مراد المص من العبارة ان الاول اولى من الثاني ويفهم من تلك
العبارة هذا المعنى كناية لا يقال ان قوله واذا كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره صريح في ان مراده هذا اذ لا ريب ان
المتبادر من هذه العبارة انه اذا كان حالك مع ما صدر عنك باعتبار انك علة فاعلية بمشاركة
الغير اولى لان يكون هذه الحالة لانا نقول الاولوية يفهم هناك لكن باعتبار الاستقلال وعدمه لا
من حيث نفس الفاعلية والقابلية فتأمل **قوله** كما في ادراك الانسان الصور الخيالية آه يعني
لا يحتاج النفس في ادراك الصور الخيالية الحسية الى حصول صورة اخرى من تلك الصور فيها كما هو
في كلام المص اشارة اليه حيث قال واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها هي
صادرة عنك لا بانفرادك بل مع مشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها آه واعلم ان المحقق الخفري بعد نقل هذا الكلام المحشي قال واقول المستفاد من كلام المص ان
لا يستدعي العلم آه ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتعاقل عنها

وهذا مذهب سادس للنسخة المذكورة سابقا وتحصيله بعد ما تقرر ان علمه تعالى بذاته عين ذاته ان علمه بالموجودات
الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات وهذا يخالف ما اشتهر
من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررناه ومقبول غرضه دفع الاعتراض المذكور في الشرح
ومحصوله ان كون العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم على اطلاقه ثم بل ذلك في غير علم
الواجب تعالى والحصولي واما علم الواجب تعالى الحضوري كعلمنا بانفسنا فلا يستند على مطلق العلم صورا
مغايرة للمعلومات ثم وبهذا يندفع الايراد والمانع حيث انه مانع ليس لمذهب علم الموم
عليه اعتبار مذهب سادس فنقول مراده ان المفهوم من كلام المص في هذا الكتاب حيث قال ولا نسلم ان
العلم صور مغايرة للمعلومات ان في علم الواجب بالاشياء الموجودة في الخارج يكفي حضورها و
ان تلك الاشياء علم باعتبار ومعلوم باعتبار والتغاير اعتباري ولا يحتاج الى صورة اصلا
قائمة به تعالى او بالمعلول الاول كما يفهم من كلامه في شرح الاشارات من ان علمه بالاشياء الخارجية
بارتسام صورها في الجوهر العقلي الذي هو المعلول الاول كما اشار اليه المحشي سابقا حيث قال
واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها والمذهب الخ فخلاصة كلامه ان ما ذكره في شرح
الاشارات موافق للمذهب الرابع الملطين واما ما ذكره في هذا الكتاب فهو بظاهره يخالف المذاهب
الخ وليس المذاهب الاربعة فيكون مذهبا سادسا وخلاصته اعتراضه انه يخالف ما اشتهر من
ان علمه تعالى عين ذاته لان تلك الاشياء الخارجية لا يمكن ان يكون عينه تعالى كما لا يخفى واشار في اثناء
كلماته الى انه يمكن ان يحمل ذلك على العلم الاجمالي فلما اعتقد ان هذا الكلام من المص مؤداه
ما ذكره قال بانه جواب عما ذكره الشارح من الاعتراض المذكور في الشرح ولم يجعله جوابا عما
ذهب اليه الشيخ من انه لا بد في العلم من صور متقررة في ذاته تعالى كما قال المحشي لانه لا يحصل هذا
الكلام جوابا عن ذلك لكنه موافق لما في شرح الاشارات على ما قررنا لا يرد عليه ما اورده

بعض

بعض الافاضل حيث قال اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى
اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف
لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعالى يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في
ان ذوات جميع الموجودات الخارجية صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا
المذهب سادسا للنسخة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمس ليس عقليا ولا مما اتفق عليه حتى لا يجوز
التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من كون علمه تعالى بالاشياء عين ذاته تعالى ان اراد
ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا يحتاج الى قيام صفة بها في صيرورته
عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة
العلم بل جميع صفاته عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد به العلم اي المعلوم بالذات
في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن
القول به اصلا كما لا يخفى وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت واما رابعا
فلان ما نسبه الى المص في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل
ليس بعض الكلام الشيخ بل هو تحقيق عنده بعد رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه
كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون علمه بالاضافة الى ذوات
الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكره وجعله مذهبا سادسا للنسخة فان الاضافة

فی کون العلم اضافة او غیرها لا دخل له فیما نحن بصدده والفرق بین المذهبین لیس الا ان فی احدهما
سمی الاضافة علما وفی الآخر سمی ذات الموجود الخارجی بذلک واما السادس فلان ما ذهب الیه
الصفاتیة هو مذهب الشیخ الرئیس والشیخ ابی نصر لا ما نسب الی القدماء واما السابع فلان کون
صفاته تعالی عین ذاته لا ینافی کون علمه بالاشیاء بذوات تلک الاشیاء بمعنی ان المعلوم بالذات
انما هی ذات تلک الاشیاء لا الصور الحاصلة بها فی ذاته ومعنی کون علمه تعالی عین ذاته ان العلم
فینا یقتضی صفة من جهة العالم زائدة علی ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة علیه وفی
العلم الحضوری وفی حقه تعالی تلک الصفة التی من جانب المعلوم هو عین ذات المعلوم انتهی اما وجه عدم
ورود الایراد الاول فظاهر بما ذکرنا فی وجه عدم حمل کلام المص هنا علی ما فی شرح الاشارات
کما لا یخفی واما الایراد الثانی فلانه لیس فی کلامه تصریح بان کون هذا مذهبا اعتراض علی المص الا اعتراض
علیه فی الحقیقة بما ذکره بقوله وهذا مخالف و ایضا لم یقل و ایضا هذا مخالف فیکون خلاصة کلامه
ان هذا احداث مذهب سادس مخالف لما هو المقرر من ان صفاته تعالی عین ذاته وقوله اوا
فلم یلزم علیه آه لا ینافی ما ذکرنا کما لا یخفی واما الایراد الثالث فلانه یمکن ان یکون ما نسب الی
القدماء هو ان علمه تعالی بالاشیاء عین ذاته بمعنی ان ذاته منشأ انکشاف جمیع الاشیاء
تفصیلا من غیر تعرض للعلم الاجمالی والتفصیلی کما تعرض القائلون بهما لذلک فقالوا ان العلم الاجمالی
عین الذات والتفصیلی زائد وما نقله المعترض لهم من ذلک غیر مصرح کما لا یخفی واما الاعتراض الرابع
فهو وارد فی کلام المحشی حیث قال واما فی شرح الاشارات فهو مخالف لصاحبها اشارة الی ان
ما ذکره لیس توجیها للشیخ واما الایراد الخامس فلان ما اعترف به من الفرق کاف فی
الاختلاف فی المذهبین واما الاعتراض السابع فحاصله ان ما نسب الی الصفاتیة هو ما ذهب
الیه الشیخان وهذا مذهب القدماء لا ما نسبه الیهم من ان علمه تعالی بالاشیاء عین ذاته وهو غیر

وارد

وارد لانه لا یجب ان یکون المراد بالقدماء فی کلام الشیخین بل یجوز ان یکون مذهب بعض قدماء
الحکماء ما ذکره اولا من ان علمه تعالی عین ذاته علی الوجه الذی ذکرناه و یکون ما نسب الی الصفاتیة
مذهبا للشیخین ایضا غایة ما فی الباب انه لم یذکر ان هذا المذهب ما ذهب الیه الشیخان وهو
غیر مضر فان قوله والیه ذهب الصفاتیة لا یدل علی ان غیرهم لم یقل به واما الاعتراض السابع
فلظهور ان یکون علمه تعالی عین ذاته بالمعنی الذی حرره هو ان ترتب الانکشاف علی نفس ذاته کما ان
الانکشاف یترتب علی صفة العلم فیما کان العلم زائدا علی الذات فذاته علم بذاته وبالاشیاء المغایرة
للذات ایضا فکون الاشیاء الخارجیة علما له تعالی ومعلوما ویکون التغایر بالاعتبار کما فی علمه
الاول لکون وجود الاشیاء الخارجیة وحضورها لا دخل له فی العلم بخلاف الثانی وهو ایضا قد اعترف
بان کون علم التفصیلی عین الواجب لم یقل به احد ولا ریب ان تلک الاشیاء الخارجیة لیست علما
اجمالیا للواجب فتأمل فی هذا المقام وکن منصفا **قوله** قیل علیه آه القائل هو المحقق الدوانی
فی شرح العقاید والمحشی لما حمل عبارة المص هنا علی ما ذکره فی شرح الاشارات والظاهر من
کلامه هناک انه استدل علی عدم استدعاء العلم الصورة المغایرة الحالة فی المدرک کما
یظهر ذلک لمن تأمل فی عبارته ویفصح عنه قول المحشی لم یبین ذلک وقوله ثانیا ولما کان البیان
سهل المأخذ فلا یکون المنع الذی اورده فی ذلک المحقق خارجا عن قانون المناظرة ولو حمل کلام
المص هنا علی المنع والسند لا یمکن دفع المنع المذکور بانه خارج عن قانون المناظرة کما نقله المحقق
الخفری عن استاده حیث قال والاول کما افید مدفوع بان المنع خارج عن القانون فی صدد دفع
لزوم المحذور کما حررنا بدا احتمال لا یتوجه علیه المحذورات المذکورة فلا یندفع الا باثبات امتناع
وقوعه فمنعه غیر موجه والثانی ایضا مندفع بانه نقض علی السند وهو خارج عن القانون انتهی فقد حمل
کلام المص هنا علی المنع والسند لکنه خلاف الظاهر من عبارته فی شرح الاشارات فتأمل **قوله**

فهو لا يرتبط بالعلة لا بحسب هذا النحو من الوجود بعين المعلول ارتباطه بالعلة بحسب الوجود الخارجي
الذي هو مقابل للوجود الظلي الارتسامي ولا شك ان هذا النحو من الارتباط كاف في كونه مصححا للعلم
لا يجوز ان يحتاج الى وجود خاص ونسبة خاصة ولا يكفي نسبة اخرى وان كانت اقوى من تلك النسبة
في نفسها وقول القائل ان يقول بعض على كلام المص وحاصله انه لو كان مجردا ولو ان النسبة كافية
لزم ان يتصف قابله لان النسبة الاولى من حيث انها نسبة الى الفاعل اقوى من الثانية من حيث انها نسبة
الى القابل **قوله** اقول قد مر ان ما نقض آه هذا جواب عن المنع ولما كان مبناه على انه يجوز ان يكون
العلم بالشيء منوطا بنسبة خاصة هي النسبة الارتسامية التي يكون بطريق القبول والحلول بين في الجواب
انه قد حقق سابقا ونقل عن المص في شرح الاشارات ان مناط العلم بالشيء انما هو الحصول الاخص
اي حصوله بنفسه الذي يجب ان يكون بطريق قيام صورة من المعلوم بالمدرك بل باعتبار ان الحصول بمعنى
الحضور ذلك الشيء عند المدرك ولا مدخل للوجود العيني والذهني كما زعم المانع اي خصوص الوجود الذي
يجوز ان يكون له دخل في الاتصاف بالعالمية ولا شك ان النسبة الصدورية التي للمعلومات
بالنسبة الى الفاعل اتم في اقتضائها للحصول والحضور من اقتضاء النسبة القبولية لهما بالنسبة الى القابل
الصور الادراكية لها فقوله للصور الادراكية متعلق بالقبول وقوله لهما متعلق بالاقتضاء والضمير راجع
الى الحصول والحضور **قوله** واما منشأ اتصاف الشيء آه هذا اشارة الى جواب النقض الذي اورده
المحقق الدواني بقوله ان قيل لم لا يجوز ان نقول حاصله ان منشأ اتصاف الشيء بالسواد ليس مطلق الارتباط
حتى يلزم اتصاف الفاعل ايضا بالسواد بل الارتباط الحاصل بكلمة في الذي يكون بقيامه بموصوفها
ولا شك في انتفاء هذا الارتباط بالنسبة الى الفاعل واجاب غياث الحكماء عن هذا النقض بان معنى كلام المص
ان ما يحصل الشيء قد يكون حصوله مستتبعا للاتصاف به اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزم به
كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان مؤكدا وفي علة السواد هو المبدأ غير قابل لها تعالى

انتهى

انتهى ولا ريب في ورود النقض على ظاهر الدليل والقيد المذكور ليس موجودا في الكلام ولا
معهودا منه لكن باب التوجيه واسع **قوله** بل هو شامل آه يعني ان منشأ العالمية ليس الحصول المخصوص
بكلمة في المسلم للحصول بل هو منشأ للحصول الحاصل بكلمة في والحصول الحاصل باللام وهو الحصول
اعني الحصول الذي هو حضور ذات المعلوم عند العالم والحصول عنده اعني الحصول الذي يكون بحضور المعلول عند
الفاعل كالحصول عنده راجع الى الحصول المتعدي بكلمة في **قوله** وكما حكمت بكون التغاير في العلتين آه وكما
حكمت بان التغاير بين العلتين اعني ذات الواجب الذي علة للمعلول الاول وعلمه بذاته الذي هو علة لعلمه
بالمعلول الاول اعتباري فاحكم بان التغاير بين المعلولين اعني ذات المعلول الاول الذي هو معلول ذات
الواجب والعلم به الذي هو معلول علمه تعالى بذاته تعالى ايضا اعتباري وقوله فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه مما وقع اليه الاشارة في كلام بهمنيار كما قال في التحصيل
على ما نقل عنه سابقا فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية **قوله**
من غير احتياج الى صورة مستأنفة يعني ان علمه تعالى بالمعلول الاول ليس بارتسام صورة
منه في ذاته تعالى للزوم المفاسد المذكورة ولا في غيره والا لم يكن معلولا اولا فالعلم المتقدم
على ايجاده ليس الا العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وبعد ايجاده له ارتسم صور جميع الموجودات
الكلية والجزئيات المجردة على ما هو المشهور من عدم ارتسام الجزئيات المادية في المجرد او مطلق
الجزئيات على تقدير عدم القول به وان كان خلاف التحقيق في الجواهر العقلية فكان علمه تعالى
بالموجودات باعتبار ان صورها مرتسمة فيها وهي مع ما ارتسم فيها من الصور حاضرة عنده
تعالى من غير احتياج لتلك الجواهر الى صورة ولا لتلك الصور الى صورة اخرى وقوله وكذلك
الوجود على ما هو عليه يحتمل ان يكون معناه ان وجود الاشياء على ما هو عليه عنده تعالى باعتبار الحضور
العلم كذلك اي بالطريق الذي عرفته لا بطريق آخر غيره ويحتمل ان يكون معناه انه كان تعقله المعلول

الاول ليس هو بواسطة ارتسام صورها فيه كذلك وجود الاشياء على ما هو عليه منه فوجود المعلولات
الاول منه لا بواسطة شروط واسباب ووجود غيرها منه بواسطة الجواهر العقلية ومن جملة الشروط
والاسباب وليست علة له قوله وبانهما منكشفة التي آه وهو الصورة العقلية التي معلومة
بالذات وعين المعلومات وحاضرة عند الواجب تعالى باعتبار ارتسامها في الجواهر العقلية وتسميته
بالعلم الحقيقي باعتبار ان العلم انما يتعلق بالذات بما هو منكشف عند العالم وذلك هو الصورة
او بعين الشيء حاضرا بنفسه عند المدرك والمراد بهذا العلم هو العلم التفصيلي وكونه اعلى حقيقيا
في الواجب محل تامل فان العلم الحقيقي هو العلم الاجمالي الذي هو عين الذات والتوجيه بانه حقيقي بالنسبة
الى المعنى الاول والذي كان غير حقيقي بالنسبة الى المعنى الثالث لا يخلو عن المعاني الثلاث التي اشار اليه بقوله
بالقدرة على استحضار المنكشفات هو العلم الاجمالي الذي عين الذات ومراده هو المعنى الذي نقل عن المصنف
في رسالة العلم حيث قال كذلك العالم يطلق على عالم يمكن من ان يعلم آه قه انما هو العلم الحقيقي ان اراد
بالمعنى الثاني كما هو الظاهر فكونه عين المعلوم ظاهر واما كونه عين العالم ممنوع لانه عبارة عن العلم التفصيلي
الذي هو عبارة عن الاشياء المعلومة وزائد على ذاته تعالى وان اراد به المعنى الثالث فكونه عين العالم ظاهر
واما كونه عين العالم فيحتاج الى التوجيه الذي ذكرناه سابقا كان الاستغراق حقيقيا اي اصطلاحيا
بمعنى النسبة كما في الحداد لا الاستغراق اللغوي حقيقيا فانه انما يكون من المصادر دون الاسماء انتهى
قه على العلم القائم بنفسه وذلك في العلم الاجمالي في العالم وهو ذاته تعالى على العلم الاجمالي ولو
اراد بهذا العلم العلم التفصيلي الذي عبارة عن المعلومات من حيث الارتباط المعلولية وذلك
على قياس الموجود المأخوذ من الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى عند المتالهين الحكماء
ان الوجود والموجود الحقيقي عينه تعالى واطلاق الموجود على الممكن باعتبار انتسابه الى الموجود الحقيقي
الذي هو الواجب تعالى فيكون الاستغراق حقيقيا من قبيل جرداء وتمامه قه ان يكون الصادر الاول عين مسبوق بالعلم

وذلك

وذلك لان صورته ليست موجودة في جوهر آخر ولا في ذاته تعالى للزوم المفاسد المذكورة فيحتاج الى
ان يثبت ان الصادر الاول من حيث هو مقدم على نفسه وسبب لها من حيث هو معلول له الحاج
للواجب تعالى وهذا التكلف فاسد لان اعتبار مثل هذه الحيثية وهذا النوع من التغاير لا يكفي بل يلزم
كون الشيء علة لنفسه ووجه الاولوية التي ادعاها غير ظاهر بل ما حكم بانه مرجوح موافق للتحقيق الذي نقل عن
المصنف في شرح الاشارات حيث قال هو وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه
وحكم بانه لا مغايرة بينهما فان صح ان المغايرة الاعتبارية تصحح للتقدم وصح ما ذكره
من انه من حيث انه علم مقدم عليه من حيث انه معلول يصح ايضا ان يقال انه من حيث هو علم
مقدم عليه من حيث هو موجود في الخارج الا ان يقال المراد بالوجود في الكلام المصنف هو الوجود الرابطي
الذي هو وجود المعلول من حيث هو معقول لا الوجود الخارجي بنفسه وفيه ما لا يخفى والحاصل
انه كما ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية العلومية بالاعتبار كذلك حيثية الوجود في الخارج مغايرة
بالاعتبار لحيثية المعلومية وكما لا يكفي الثاني في المقدم للزوم علية الشيء لنفسه كذلك الاول
فما وجه الاولوية قوله والتحقيق ان يقال حاصل التحقيق الذي ذكره ان يكون العلم الذي هو
عين الذات اجماليا انما هو بالنظر الى غير الصادر الاول واما بالنسبة اليه فتفصيلي لان نسبة العالم بذاته
اعني الواجب تعالى المقتضي لحصول شيء اي المقتضي لذلك الشيء الذي هو الصادر الاول كنسبة الصورة الادراكية
المقتضية بالنسبة الى الشيء الذي يقرر ذلك الشيء تلك الصورة وكما انها علم تفصيلي بذلك الشيء كذلك
ذاته تعالى كانت كالصادر الاول وبمنزلة الصورة الادراكية كانت علما تفصيليا
وهذا هو التوجيه الذي ذكرناه في اول مبحث العلم بالعلم الاجمالي لكن تخصيص ذلك بالصادر الاول
خلاف التحصيل لان ذاته تعالى بمنزلة الصور الادراكية بالنسبة الى جميع الاشياء وعلم تفصيلي بها
كما هو في تخصيصها والمراد بقوله وانما الكل فلا مما نقل عن المصنف في شرح الاشارات ان العلم

بالاعتبار الثاني التفصيلي يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار
الاول اي العلم الاجمالي وما يفهم من كلام الشيخ يدل على ان علمه تعالى بالاشياء علم فعلي سابق على وجودها
كما ان الصور النباتية الحاصلة للبناء علم فعلي سابق على وجود البناء ويدل ظاهرا على ان علمه تعالى بالاشياء
الموجودة باعتبار الصور المقررة وقد ذهب المصنف لورود المفاسد المذكورة وقد نقلناها وقوله ان
العالم المطلق على الشاهد الحاضر كانه دفع دخل وهو ان هذا امر ليس مما يقاس العالم في نوع علم الكل
بالشاهد الحاضر فاشار الى ان هذا ليس من باب القياس بل المراد ان حكم الغائب مطوي مندرج
في حكم الشاهد الحاضر فتحدس به حاله على حال الغائب **قوله** وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثاني
وجه الاندفاع ان العلم الاجمالي على التحقيق المذكور لتنكشف الجميع على السواء لانه علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الثاني فيكون نسبته الى الجميع على السواء **قوله** وخامسها ان القوم
حاصل الاعتراض ان القوم قالوا ان العلم الفعلي عبارة عن ايجاد المنكشف بذاته لا نفس الوجود
وكلام المصنف يدل على انه نفس الوجود المنكشف بذاته فبينهما منافاة وحاصل الدفع ان العلم الفعلي الذي
عبر عنه بالايجاد هو العلم الاجمالي الذي نفهم من كلام المصنف انه نفس الوجود هو العلم التفصيلي فلا منافاة
واما توجيه الاندفاع بان مرادهم من ايجاد الموجودات في تعريف العلم هو الموجودات الموجودة
نظرا الى ما وقع في عباراتهم من ان المراد حصول الصورة الصورة الحاصلة فضعيف انه على هذا التوجيه
لا مدخل للتحقيق الذي ذكره من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في اندفاع هذا السؤال فان مدار
الاندفاع في السكوت في لفظ الايجاد الواقع في عباراتهم كما لا يخفى فتامل **قوله** بحيث او معقوله
هذا الترديد بناء على ان العقل يدرك الجزئيات الكلية والتوجيه بان المراد الصورة المعقولة
الصور الجزئية المدركة بالخيال الى الخيال مع ما ارتسم فيه حاضرة عند النفس فهذا الاعتبار يطلق
عليها انها معقولة وليس المراد بالمعقولة ما يدرك العقل حتى يكون على الصور الكلية فلا يقع الترقي

قوله

٥٣

بقوله بل على الدليل الخ فتنبه ما لا يخفى على المتامل وعلى ما قلنا يصح الترقي لان ما ذكراولا انما هو في الحادثات
فيصح الترقي بادخال الصور الادراكية الكلية **قوله** زوال ذلك العلم الاول اي حاصله انه اذا علم ان
زيدا في الدار يوم الجمعة ثم خرج يوم السبت فزوال العلم الاول ورفعه انما يكون بان يعلم انه ليس
في الدار يوم الجمعة وانه ليس في الدار في آن من الآنات واما اذا علم انه ليس في الدار يوم السبت
فلا يلزم زوال العلم الاول وهو انه كان يوم الجمعة في الدار وقيل حاصل الدليل انه سبحانه اذا علم
ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم الآن بخروجه ويعلم انه في الدار الآن
او يبقى ذلك العلم بحاله فيعلم انه في الدار فالاول يوجب التغير في علمه والثاني يوجب الجهل وهذا
هو المراد الخ واقول ما بعينه ما قاله المحقق الطوسي حيث قال تحرير الدليل انه اذا علم في آن ان زيدا في
الدار فاذا خرج زيد منها فاما ان يزول علمه بكونه في الدار بان يعلم انه ليس في الدار فيلزم التغير في صفة
الصفات او لا يزول بل يبقى علمه بكونه في الدار بحاله فيلزم الجهل لكون زيد خارجا عنها وليس المقصود ان
العلم بكون زيد في الدار في آن معين ان زال بعد خروجه عنها لزم التغير وان بقي ذلك العلم لزم
الجهل لظهور بطلانه اذ بقاء العلم بكونه في الدار في الآن المتقدم لا يوجب الجهل لكونه مطابقا للواقع
انتهى وعرضه من قوله وليس المقصود الخ دفع ما ذكرناه المحشي وانت خبير بان الاول مع المحشي كما لا يخفى
ولا يكون الجواب مطابقا للدليل المذكور الخ اقول وذلك لان خلاصة الجواب الذي ذكره
الشيخ منع لزوم التغير في ذاته تعالى لا التغير في الاضافات بناء على ان العلم نفس الاضافة او
صفة ذات اضافة وقد عرفت انه لا يلزم من العلم الثاني زوال العلم الاول فلا يلزم التغير في العلم
اصلا لا يتاتى هذا الا بتغير سببا لعدم مطابقة الجواب غاية ما في الباب ان يكون ما ذكره الشيخ
جوابا على سبيل التنزل ويكون حاصله انه لو سلم انه يلزم من العلم الثاني الزوال والتغير يمنع ما ذكرتم او لا
من انه يلزم التغير في ذاته تعالى بل انما يلزم التغير في الاضافات لانا نقول مراده انه يمنع الدليل

على وجه يكون مستلزما للزوال والتغير ظاهرا حتى ينطبق الجواب بمنع لزوم التغير عليه على انك
قد عرفت انه لا يلزم ظاهرا ايضا فتامل وقال الاستاد مد ظله في حاشيته يعني ان الجواب الذي ذكره
الشـ لا يكون مطابقا للدليل بل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظ لان الشـ قال في
الجواب في الجواب منع لزوم التغير وظاهر هذا انه سلم هذا ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين
في السند لا انه جعل كل واحد منها لا احتمال الذي يستلزم اللف ود وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير
والمنع مكابرة واما قلنا وظاهر هذا لانه يمكن توجيه كلام الشـ بحيث يصير ملائما لما ذكره المحشي
لانه يمكن ان يقال ان مراد الشـ انه ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم فلا نم الزوال لان العلم
صفة ذات اضافة واضافة مخصوصة فالذي يتغير ويزول هو المتعلقات والاضافات لا العلم
فلا يلزم التغير في العلم بل التغير في الاضافات وتغير الاضافات ممكن فيها على هذا التوجيه لا يحتاج
الى تغيير تقرير الدليل ليصير جواب الشـ مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله ويمكن تقرير الدليل على وجه
لانه يمكن توجيه عبارة الشـ على وجه يكون مطابقا للدليل بلا تغيير شيء وهو ان قول الشـ فعلى الاول
يتغير نفس العلم منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علمه تعالى
جل شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم المقدمة التي ذكرها المستدل لاثبات
التغير في الدليل مقدمة وايضا قول الشـ وعلى التقدير الثاني لا يلزم التغير في صفة موجودة منظور فيه
لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في صفة العلم على ما سلمه بقوله فعلى الاول يتغير نفس العلم انتهى
اقول فيه تامل من وجوه اما اولا ففي قوله وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع مكابرة وذلك
لانه يسلم الزوال ومنع لزوم التغير في ذاته تعالى في صفة موجودة الى اخر كما اشار اليه اولا بقوله
والجواب منع لزوم التغير في ذاته تعالى وثانيا بقوله وعلى التقدير الثاني لا يلزم التغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري والمكابرة منع لزوم التغير مط كما لا يخفى واما ثانيا ففي قوله يمكن ان يقال ان مراد
الشـ

٥٤

الشـ الى قوله فالذي يتغير ويزول هو المتعلقات لا العلم وذلك لان الشـ صرح بتغير نفس العلم حيث
قال فعلى الاول يتغير نفس العلم لكن لا مقدمة فيه بزعمه لانه اضافة فكيف يمكن ان يقال في توجيه كلامه
ان التغير انما هو المتعلق والاضافات لا العلم واما ثالثا ففي قوله فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغيير
تقرير الدليل آه وذلك لما عرفت من انه لا يمكن حمل الشـ على التوجيه الذي ذكره واما رابعا ففي
ان قول الشـ منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية آه فهو حق واليه اشار المحشي بقوله هذا
انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق آه واما خامسا ففي قوله وايضا تسليم التغير
في العلم هو بعينه تسليم المقدمة آه وذلك لان ما جعله المستدل مقدمة هو لزوم التغير في ذاته
تعالى من صفة الى اخرى والشـ لم يسلم هذا بل منع لزوم التغير في ذاته تعالى في صفة موجودة وسلم لزوم م
التغير في امر اعتباري اضافي هو نفس العلم على تقدير واضافة على تقدير آخر ولهذا قال وعلى
التقدير الثاني لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري واما سادسا ففي قوله قول الشـ
وعلى التقدير الثاني لا يلزم التغير في صفة موجودة منظور فيه لانه على تقدير كون العلم الاضافة يلزم التغير في صفة
العلم آه وذلك لانه انما يلزم من كلامه التغير في صفة العلم التي هي اضافة وهو لا يسلم ان الاضافات
صفات حقيقية موجودة نعم لو قال وعلى التقدير الثاني لا يلزم التغير في صفة بدون قوله موجودة لرد
ما ذكره فتامل ويقرر الدليل على وجه يطابق المذكور آه يعني ان تقرير الدليل على وجه يكون
مطابقا مع الجواب المذكور من منع لزوم التغير ان يقال اذا لم يخف عندنا خروج زيد من
الدار وحضر عندنا في ذلك الآن ثم في آن آخر وهو دخول زيد فيها فاذا حضر عندنا الخروج الاول ل
وهو خروج زيد منها يلزم التغير لانه لو كان حاضرا عندنا اولا بل كان دخوله فيها حاضرا
عندنا وحمل كلام الشـ على هذا التقرير صرف كلامه عن الظاهر بان يقال خروج زيد من الدار مثلا
لم يخف عنده تعالى في آن حصوله في الدار فان حضر عنده ثانيا في الحال لزم التغير في علمه تعالى ولكن

لم يحضر لزم الجهل فيكون المراد من الزوال زوال الحال التي هي عدم الحضور الآن الاول واتصاله
الى الحضور واراد بالبقاء عدم حضور الخروج مثلا الى الآن الثاني وهو جهل تعالى عنه كما افاده
بعض الاعلام يحتاج الى تكلف تام كما لا يخفى هذا والمراد بطلان الشق الاول الذي ذكره الشارح في الدليل
على هذا لان حدوث التغير والزوال الذي كان سببا العدم مطابقة الجواب الذي ذكره الشارح
مع الدليل المذكور انما كان في هذا الشق واما الشق الثاني الذي ذكره الشارح فهو مطوي في التقرير
الذي ذكره المحشي ووجه الاكتفاء بالاول ما ذكرنا فتامل في هذه الحاشية فانه يحتاج الى التامل التام
قال المناسب ان يقول ان العلم عندنا نفس المعلوم اه قال المحقق الفخري ان هذا الجواب
يستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب
المص ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصود المص ان العلم التفصيلي عين المعلوم كما مر وللمستدل التخ
ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات انتهى اقول قوله الا ان يقال اه مشعر بان هذا الحمل تكلف
مع ان المتبادر من قول المستدل لزم التغير في ذاته من صفة الى اخرى انه شبهه في العلم التفصيلي الزائد ولهذا
حمل المحشي الكلام على العلم وقال في الجواب ان العلم عندنا نفس المعلوم عندنا فالعلم هو الامر الحاضر والحضور
لازم له فالتغير انما هو في الحضور الذي هو لازم له ووجه ذكر قوله وانما يلزم منه التغير في الحضور الذي
هو لازم له ارتباط قول المص وتغير الاضافات ممكن لان نفس المعلوم ليس اضافة كما لا يخفى فتامل
قال صاحب الشفاء فانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته اه استدل الشيخ على عدم علمه تعالى بالجزئيات
وتعقله اياها من حيث انها متغيرة متجددة لوجهين احدهما انه لا يجوز ان يعقل تارة ان الجزئيات
معدومة وتارة انها موجودة والا لكان لكل واحد منهما صورة عقلية على حدة ليست واحدة
من الصورتين كصورة انها معدومة تبقى مع الثانية كصورة انها موجودة فيجب ان يكون
واجب الوجود متغير الذات وهذا الوجه منه مشعر بما نسب اليه من انه قائل بان علمه تعالى

باعتبار

باعتبار الصور العقلية وثانيهما ان الفاسدات اي الجزئيات الجسمانية المتغيرة ان
ادركت بالماهية اي بالماهية الكلية وما هو من توابعها من الامور التي لا يكون سببا للتشخص فلا
مدرك من حيث انها جزئية متغيرة فاسدة وهو المط وان ادركت من حيث انها مقارنة للمادة
وما يتبعها من العوارض المشخصة كالاين والوضع والوقت فلو لم يكن تلك الجزئيات معقولة بل
محسوسة وادراكها بهذا الاعتبار لا يكون الا بالة جسمانية وهي في حقه تعالى ممتنع فلم
يكن الجزئيات المذكورة من هذه الحيثية معقولة له تعالى والحق في هذا ان اخذ هذا الكلام من الشيخ
وكلامه الاتي من انه تعالى انما يعقل كل شيء على وجه كلي موهم لما نسب الى المحشي من انه انكر علمه
تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي لكن توجيه كلامه يحمله على ان مراده انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة المتجددة ولا يدركها كادراكنا اي بطريق الاحساس والتخيل المحتاجين الى الالة
الجسمانية لتنزهه وتعاليه تعالى منها واذا لم يمكن تعقلها بالالة الجسمانية يكون علمه بها
علما غير زماني متجدد يحتاج الى الالة الجسمانية كالحواس الظاهرة والباطنة متعاليه
عن الزمان والحواس والالات بل علمه محيط بالزمان مع ما فيه دفعة واحدة على الوجه
الذي هو واقع بجميع الجزئيات مع عوارضها معلولة على ما هو واقع في نفس الامر من غير حاجة
الى الالة ولما لم يكن علمه بها متغيرا متجددا سماه كليا باعتبار اشتراكهما في عدم التغير
والثبات فيجب ان يحمل قوله على وجه كلي على هذا وقوله ومع ذلك لا يعزب عنه شيء
شخصي اه مشعر بذلك فيحمل كلامه على هذا او ما نسب الى المحشي من انكاره لعلمه تعالى بالجزئيات
كما لا يخفى على اولي النهى لا يقال ان قول الشيخ ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة

مجهولا او متخيلا بالة محرزة يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على انحصار العلم بالجزئيات في
الاحساس والتخيل ولا يحصل بدون الالة لانا نقول ان مراده ان العلم المتعلق بالجزئي
على وجه الجزئية متجددا اعني علما بما ينحصر فيما ذكره محتاج الى الالة لانه لا يحصل بغير هذا
الوجه للواجب تعالى ايضا فتامل ان جاء من متعصبي الفلاسفة ان المراد بالسيد المحقق الجمهور
المحقق المحصول له و اما فانها اتفقا على ان التفاوت بين الجزئي والكلي نحو الادراك
لا باعتبار الاحساس وفي المدرك قال الاستاد مد ظله وليستدل على ذلك بانه
اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب الا النوع فليس التفاوت بين الشخص والنوع
الا نحو من الادراك و فيه نظر لان السؤال بما هو المطلوب منه تمام الماهية المشتركة لا الماهية المختصة
ولهذا قد وضع مطلب اخر للهويات الشخصية هو مطلب من هو مذكور في الشفا و
الاشارات فكما ان للنوع مطلب ما كذلك للشخص مطلب ما انتهى اقول انهم قد
صرحوا بان النوع يقع في جواب ما هو في حالتي الشركة والخصوصية معا ولهذا استشهد على
منع انحصار المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المختصة في الحد الكلام المحقق في شرح الاشارات
حيث قال المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما
ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقايق او يكون
متفقة الحقايق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ملتئمة لان الجواب في صنفين منها
واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان كليا شيئا واحدا او كان كليا فيجاب بالحد وحده
ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة ولذلك

بل

اشياء كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اخص السؤال
بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة
الحقيقة كان في الجواب في الحالين نوع ذلك الشي او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي
الشركة والخصوصية معا هذا كلامه وهو يدل على ما ذكرنا الا ان يقال المراد بالماهية المختصة
الهوية الشخصية هذا واعلم ان ما اتفق عليه الجمهور ان علمي بغير صفحة ما يكون ان توجه
كلام الحكماء سوى الشيخ فانه قال ان طبيعة النوع ما لم يقترن امر زايد لا يجوز ان تنوع وتكثر
وقال ان قولنا الانسان معناه انه حيوان ناطق وقولنا انسان شخصي هو هذه الطبيعة مع
عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة وقال في الفصل الثاني من المقالة الخامسة
من الهيات الشفا ان طبيعة الكلي هو جزء من طبيعة الكلي كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها
مع المادة واما غير الشيخ من الحكماء فلما لم يوجد في كلامهم فيمكن ان يوجه كلامهم بالحمل الذي اتفقا
عليه لكن لا انصاف ان القول بذلك مشكل وكيف يجوز ان يكون الطبيعة الكلية متكثرة في
الخارج بدون انضمام امر اليها ومع ذلك لا يخلو عن جدل لم يكون الشخص واحدا بوجه واحد
اي يكون الشخص واحد معلوما للعالمين بوجه واحد من غير انضمام شي اخر اليه كالعوارض
الشخصية بالحس الا انه لا يمكن طريق العلم اليه احدا كيف والمفروض ان طريق العلم في احد
الاحساس والتخيل وفي الاخر العقل وتفصيل الكلام في هذا المقام ان في صورة كون الذي الدا
كليا عن مانع من فرض الشركة عند عالم و شاملا منه عند اخر ولا يمكن التفات الا الى الاتحاد
تصور ليتيقنه احتمالات اقصها ان لا يكون المعلوم الذي عند العالمين واحدا او ذلك انما

يكون في العلم الحضوري بان يكون ذلك الشيء معلوما حاضرا بذاته عند العالمين لان في العلم الحصولي
المعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض الامر الخارجي على ما هو المحقق والصورة التي
هي معلومة بالذات ليست واحدة لان الصورة الحاصلة في احدهما غير الصورة الحاصلة في الآخر
فيصح قوله وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري مع قطع النظر عن ان علم الواجب حضوري ام لا
ولا يحتاج الى ان يحمل ذلك مبنيا على ان علم الواجب تعالى ليس يكون حضوريا كما يفهم من كلام
المحقق الفخري حيث قال في بيان قوله وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري الخ اذ علم الواجب
تعالى حضوري كما تقرر ولو لم يكن علمنا بذلك الامر ايضا حضوريا يكون ذلك الامر معلوما
لنا بالعرض لا بالذات والكلام في هذا الشق في المعلوم بالذات انتهى واذا كان ذلك
الشيء معلوما حاضرا بذاته عند العالمين فان كان عند احدهما جزئيا كان عند الآخر ايضا
كذلك ولا يجوز ان يكون كليا باعتبار حضوره عند الواجب تعالى وجزئيا باعتبار حضوره عندنا
وقد اورد عليه المحقق الفخري بانه يجوز ان يكون المعلوم بالذات عند الواجب غير مانع عن فرض
الشركة مع كونه مانعا منه بالنسبة الى حضوره عندنا لمدخلية الآلات الموجبة للمنع وكون
هذا مكابرة غير مسموع انتهى وهذا المنع بعد تسليم ان التفاوت بين الكلي والجزئي بنحو
الادراك لا يخلو عن قوة واما على تقدير بطلانه فلا يجوز ان يكون الامر الخارجي الحاضر بذاته
عند العالمين كليا وجزئيا باعتبار اختلاف نحو الحضور كما لا يخفى والاحتمال الثاني ان يكون
المعلوم بالعرض لهما اعني الامر الخارجي لاحد واحد او يكون المعلوم بالذات اعني الصورة
الحاصلة المطابقة لذلك الامر الخارجي لاحد العالمين جزئيا وللآخر كليا وهذا الاحتمال

مع

57

مع ما هو حسبان الصورة المطابقة للامر الخارجي لئن كانت هي الصورة الكلية فلا يكون
الصورة الاخرى مطابقة له ولئن كانت هي الصورة الجزئية فلا يكون الصورة الكلية مطابقة له
وبالجملة لا يجوز ان يكون الصورتان المختلفتان بالكلية والجزئية مطابقة لامر واحد وهذا
ايضا انما يصح على تقدير ان لا يكون التفاوت بين الجزئي والكلي بنحو الادراك بل
يكون تحقق الجزئية باعتبار انضمام العوارض المشخصة ومن حيث انه اذا كان المعلوم
لاحدهما جزئيا وللآخر كليا فلا يكون المعلوم الواحد لهما اعني المعلوم بالعرض جزئيا وكليا
والمفروض ان يكون شيء واحد معلوما لهما جزئيا وكليا لا دخل له في تصحيح كلام الحكماء لانه اذا
كان المعلوم بالذات اعني الصورة معلومة له تعالى كليا فلا يكون الشيء الخارجي باعتبار
الوجود العيني معلوما له وهذا هو الذي يتعلق بتكفيرهم فانه يلزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
الوجود العيني الذي فيه التغير والاعتراض الذي اورده المحقق الفخري على الشق الاول قد
اورده على هذا الشق ايضا حيث قال ويظهر امكان اختيار الشق الثاني وان كل ما هو معلوم
بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الآلات معلوم له تعالى بطريق الاطلاع
الحضوري الغير المانع من فرض الشركة ويصح كلام الحكماء والاحتمال الثالث ان يكون الشيء الذي
هو معلوم للعالمين يكون معلوما لاحدهما بالذات اي باعتبار حضور ذات الشيء لا بواسطة
الصورة العلمية وللآخر بالعرض اي باعتبار صورته العلمية وهذا الاحتمال قسمان في اول
النظر احدهما ان يكون المعلوم بالذات جزئيا والمعلوم بالعرض كليا وثانيهما ان يكون المعلوم
بالذات كليا والمعلوم بالعرض جزئيا لكن بالنظر الثاني يعلم بطلان احد القسمين

وهو ان يكون المعلوم بالذات كليا والمعلوم بالوجه جزئيا لان تلك الصورة الممكنات
مطابقة لذلك الامر الذي هو معلوم بالعلم الحضوري فلا يجوز ان يكون ذلك الامر كليا والصورة
المطابقة له جزئية والقسم الآخر في حكم الاحتمال الثاني في انه لا مدخل له في تصحيح كلامهم لانه اذا
كان المعلوم بالوجه كليا فيكون علمه تعالى بالاشياء باعتبار الصورة معزولا عنه الاشياء باعتبار
الوجود العيني وقد يق في وجه بطلان احد الشقين انه يكون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري
لا يجوز ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات في حقايق والكليات
ليست الا مفهومات الحاصلة في الاذهان فتامل لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود
العيني اي قد عرفت ان الاشياء وجوداتها العينية علوم تفصيلية للواجب بزعم المحشي والعلم
التفصيلي بهذا المعنى ليس كمالا له كما مر سابقا حيث قال لا محذور في احتياج الواجب بالذات
الى معلوله في امر غير كمالي وانكار هذا النحو من العلم لا يصير موجبا للتكفير وقوله وايضا ذلك
ينافي قولهم ان انكشاف العالم محل بحث لانهم ايضا يقولون بان الموجودات معلومة
له منكشفة عنده باعتبار علمه بذاته التي هو عين ذاته ومنشا لانكشاف جميع الاشياء ولم
يكن لوجودها العيني دخل في الانكشاف فيكون التشخص بذاتها متحققة في الاشخاص الخ
يعني لا يلزم من تحقق امر متشخص مخصص ينضم الى الاشخاص المادية حتى يصير اشخاصها وذلك
الامر متشخص بذاته بمعنى انه لا يحتاج في تشخصه الى امر آخر ينضم اليه ولا يلزم الخ وجه
عن كونه متعلقا لهذا العلم الحادث الذي هو عبارة عن الحضور ولما لم يكن هذا العلم عين
الحضور بل الحضور من لوازمه اضرب بقوله بل الحاضر بمعنى التفصيلي عبارة عن الحاضر

بذاته

٥٨

بذاته لانتفاء الحضور ومعنى قوله نعم ذلك التشخص على تقدير تحققه ان ذلك الامر الذي
هو متشخص ومخصص للاشخاص المادية وليس بالتشخص على تقدير تسليم تحققه والا فقول انه لا يحتاج
الى هذا الامر بل المتشخص ومفيد التشخص انما هو ذات العلة الموجدة لا يمكن ان يكون ايجاده
مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلة لانه لما كان متشخصا بذاته وليس له مهية كلية على زعم
الفلاسفة فلا يمكن العلم به الا باعتبار ان العلة لما كانت عالمة بذاتها الذي هو عين ذاتها
فيكون هذا الامر الذي هو معلولها معلوما بعين ذلك العلم فان اريد بالتعقل
ما هو اصطلاح الفلاسفة اي بغير ان اريد بالتعقل ادراك ما هو مجرد عن المادة
مطلقا او ما يقارن المادة لكن مقارنة غير مؤثرة فيه بان يجعله ماديا كالنفس فانها
مقارنة لها باعتبار فعلها لكن هذه المقارنة لا يجعلها مادية ورد عليه ان الكلام ليس في
التعقل بهذا المعنى وانه لا نزاع لاحد في ثبوته له تعالى وانما الكلام في ادراك المحسوسات
والمتخيلات الجسمانية وان اريد بالتعقل ما يشمل ذلك اي ادراك المحسوس والمتخيل لكن
لا بالجاسة من حواس المدرك والآلات الجسمانية بل بحضور ذاته ورد عليه ان هذا مما
لم يقل به الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير عندهم وقد عرفت انهم ينفون ذلك فتامل
ورد عليه ورد على اختيار الشق الاول الخ يعني كما رد على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا
علمه تعالى بالاشياء باعتبار حضورها العيني وذلك موجب لتكفيرهم يرد على اختيار هذا
الشق ايضا وذلك المناقشة بان الشق الاول لما دل على اثبات ادراكها باعتبار الحضور
العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك موجب تكفيرهم بعد ظهور المراد

احدى المقدمات المذكورة آه احدها وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة و
ثانيها ان كل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى البارى تعالى الذي هو علة و ثالثها
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بمعلولها ورابعها ان علم البارى تعالى اتم العلوم
وقال الاستاد مدظله في حاشيته على اربع مقدمات الاولى ان الواجب جل ذكره
لا يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية ان كل موجود فهو من سلسلة الى جهة
يستند الى البارى تعالى والثالثة ان العلم التام يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان علم البارى
تعالى شأنه اتم العلوم انتهى اقول الاولى ان يبدل المقدمة الاولى بما ذكرنا لان عدم علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة على الوجه الجزئي ليس من المقدمات المذكورة ههنا كما لا يخفى واعلم ان المحقق في شرح
الاشارات بعد نقل قول الشيخ فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما
زمانيا الخ قال واعلم ان هذه السياقة سياقة الفقهاء في تخصيصهم لبعض الاحكام العامة
باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لذاته لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير
من معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع مثل ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يوجه بان هذا المطلب له مأخذ آخر
وهو ان كما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات

المتغيرة

المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فان الواجب تعالى وكل
ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ادراكها على الوجه الكلي انتهى واعترض الاستاد مدظله في حاشيته على قوله
فالصواب بان ما ذكره بقوله فالصواب ان يوجه لا يدفع التكفير ولا الاعتراض
الذي اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يمكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
الا بالآلات الجسمانية والآلات الجسمانية مستحيلة بالنظر اليه جل سلطانه فيلزم عدم
العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالقياس اليه جل سلطانه وهو كفر صريح و
قول فضيح واما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة معلولة له تعالى والمفروض ان العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة لم يكن تحصيله من جهة الاحساس والاحساس مستحيل بالنظر اليه
جل شانه فلزم ان لا يكون القول بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا فلا يكون
في احاطة الواجب جل شانه بجميع الاشياء انتهى واقول الاوجه ما ذكره المحقق في شرح
الاشارات على ما حققه في رسالة العلم وتعليقة المحشي وح فالاعتراض الذي اورده
عليه راجع الى ما اورده عليه سيد المدققين حيث قال فيه انه منظور فيه اما اولا فلان
فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتحققة على وجه تدرك بالآلات الجسمانية
ككالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع ان القاعدة المذكورة

تفصيل معلوميه كل ما هو معلول له تعالى وهذا بالحقيقة تسليم للايراد وسقط التحشي وبدفعه وغا
يا يمكن ان يق على المص ان ما ذكرته بقولك فالصواب يمكن حمل كلام الشيخ عليه بان يكون
مراده من قوله علما زمانيا متغيرا اي علما يكون بطريق الاحساس وبالآلات الجسمانية كما
ذكرنا سابقا فتامل   ثم ذكر المحقق الاستاد في حاشيته هذا التحقيق لم يكن
تحقيقا لكلام المص فلا وجه للتكفير الذي ذكره المحشي ولم كان تحقيقا في نفسه فلا يضر
المحشي جعله تحقيقا براسه انتهى واقول ان المحشي لم يجعله تحقيقا بنفسه بل جعله تحقيقا لكلامهم
وسيصرح بذلك فيما بعد عند قوله فخلاصته تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بالقول بانه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي
لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية لكن يكفرهم بابهم بناء على زعمه انه لا يمكن تاويل
كلام الفلاسفة بهذا الوجه وسيصرح به ايضا عند قوله لكن في تاويل كلام الفلاسفة بما المناسب
اليه بحث مع وجهين فتامل   ولا الحكم بالعدم على شيء من ذلك آه اي لا الحكم بالعدم على
شيء من الازمنة فلا الحكم بان الماضي معدوم في زمان وجود المدرك حالة الحكم لان وجود
المدرك ليس زمانيا آه   والآلم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا
آه اي وان لم يكن نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود واعم من ان يكون منطبقة
او غير منطبقة بل يكون منحصرة بالانطباق فقط لم يكن الاجسام في زمان لانها ليست
منطبقة على الزمان لا قارة والزمان كم غير قار دفعة لكون منطبقة عليه بل الانطباق
عليه منحصر في الحركة فانها ايضا غير قارة منطبقة على الزمان بمعنى ان كل جزء من اجزائها

في جزء من اجزائه ولا يعرض للاجسام التغير حال كون تلك التغير زمانيا لان التغير الزماني
فرع كونها موجودة في الزمان والجسم عندهم ذلك التغير ليس في زمان على ما عرفت وعلى ما
ذكرنا فلا يرد ان في الاجسام جسم لا يعرض له التغير اصلا ولم كان في الوضع ووجه عدم
الورود ظاهر فتامل   واما ثانيا فلانه قوله لا الحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم آه لا
يق قوله غير مسلم وقوله لم لا يجوز خارج عن اداب المناظرة لان المص في صدد توجيه كلام
الحكماء ويمنع لزوم محذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فمنعه خارج عن الاداب
لانا نقول انه قد ذكر تحقيقا وهو ان هذه الحيثية ليس مانعا غاية ما في الباب انه يمكن حمل
كلام الحكماء على هذا التحقيق ولا بد من ان يكون ذلك التحقيق الذي ذكره حقا فتامل
بان يق المراد الشق الاول من الترديد آه يعني انا نختار ان المراد ان الوجود المذكور لا الحكم
على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان ذلك ولا محذور في اختيار
هذا الشق وما ذكره من انا ايضا لا نحكم على شيء بانه هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان
ذلك الجزء ليس محذورا ولا مخلا بالمقصود لانا نحكم بانه هناك مشيرا الى مكان قريب
من مكاننا بخلاف ذلك الجزء فانه لا يحكم بانه هناك مشيرا الى مكان قريب من مكانه
والحاصل ان نظر حكمنا بان الشيء هناك مشيرا الى مكان قريب من مكاننا حكم الجزء
بانه هناك مشيرا الى مكان قريب من مكانه لا حكمه بانه هناك مشيرا الى مكان قريب
من مكاننا وما ذكره من انه لم لا يجوز ان يحكم الجزء بانه هناك مشيرا الى مكان قريب
من مكاننا اشارة عقلية ليس محذورا وليس محل النزاع   فيه بحث وجهين كما لا يخفى

وذلك لان بعض كلماتهم صريح في ان الله تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالصورة الكلية لانه ينفون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بالعلم الحضوري على زعم المحشي لزعمهم انه يستلزم التغير فيه من المناهج من يكلله المراد به صاحب المحاكمات وهو ما اختاره الشارح في
توجيه كلام المص اي لعل المحشي جعل قول الشارح قال الحكماء آه توجيها القول المص و
بتغير الاضافات ممكن فان المص حيث قال و بتغير الاضافات ممكن اشار الى الصحيح
علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة وقول الشارح متصلا به قال الحكماء آه ظاهره انه لبيان كيفية علمه
تعالى بالجزئيات المتغيرة فيكون هو توجيها القول المص وتوضيحا له لكن الاولى ان يجعل قول الشارح
كلاما عليحدة لتحقيق كلام الحكماء فان المص قال و بتغير الاضافات ممكن فاعترف بان
في صورة العلم بالجزئيات يلزم التغير ولكنه ممكن وما قال الشارح في ذيل قوله قال الحكماء
يدل على ان هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات لا ان
يحمل التغير المنفي ههنا على التغير المنفي في قول المحشي سابقا والعلم ان التغير في الحضوريات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ولكن لم يكن فيها تغير باعتبار
انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه وانت خبير بان قول الشارح
لا يتغير اصلا لا يناسب اصلا الا بجعله و قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان في
هذا التوجيه التزم عدم التغير في هذا العلم اصلا فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة والمص
قد اعترف بالتغير فلا يكون مرضيا عند المص ويحتمل ان يكون اشارة الى بعد حمل قوله
على وجه كلي على المعنى المذكور اي على وجه ثابت به الكلي والتوجيه الذي ذكره المدقق

وان

61

المتغير

العينية من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة فيكون متغيرا فلا يصح قوله لكونه مستمرا الازلي
ثم كون واجب الوجود آه يعني ان العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الحاضرة
يتغير نعم ما هو مبدأه اعني كون الواجب بحيث يحضر عنده الاشياء لا يتغير ولكن ليس
علما تفصيليا بل هو مستلزم للعلم التفصيلي وعبارة الفلاسفة يعني آه يعني ان عبارة
الفلاسفة تقتضي نفي حضور الحادث الزماني ما الذي هو العلم التفصيلي لانه مستلزم للتغير وما
ذكره من ان الاشياء كلها حاضرة عنده في اوقاتها يقتضي التغير فكيف يصح تاويل كلامهم
بهذا فقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص الحاصل اي اذا حمل كلام بعض الفضلاء
على ظاهره ولم ترجعها الى تحقيق المص لا يكون مرضيا عند المص ولما كان ارجاعه الى تحقيق
المص في غاية البعد واشار سابقا الى ضعفه حيث قال ويمكن ان يرجع اه اطلق القول
ههنا بكونه غير مرضي عند المص والمناسب لهذا المقام آه يعني على مذهب المص ليس العلم
التفصيلي صفة حقيقية ذات اضافة او اضافة بل هو عبارة عن الحاضر بذاته فالمناسب
لذكره واما اذا كان آه فهذا التغير من لوازم عدم التغير آه يعني ان التغير في العلم التفصيلي
الذي هو عبارة عن الاشياء الحاضرة المتجددة المتغيرة من لوازم عدم جواز التغير
في العلم الاجمالي القديم الذي هو عين الذات لانه يقتضي وقوع تلك الاشياء على وجه التغير
والتجدد فلم يكن متجددة متغيرة لزم التغير في العلم الاجمالي وكون عدم تغيره موجبا للتغير
العلم امر غريب عجيب كما لا يخفى لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة آه غرضه ان السيد المحقق
لم يدع ان علة وجوب الحادث هي العلم بل استدل على وجود الحادث بانه لو لم يكن

واجبا لا يمكن ان لا يوجد فيلزم انقلابه تعالى جهلا واذا دل الدليل على وجوب الحادث فيكون
لعلة قطعا ونفى عليه العلم لا يستلزم نفى العلة مطلقا فمنع كون العلم علة منع مقدمة لم يلتزم المستدل
وعلم ان المحقق الفخري قال حاصل الجواب ان كون العلم علة للمعلوم ومفيدا لوجوبه ثم لما
مر ان العلم تابع للمعلوم وليس مفيدا لوجوبه فكان المعلوم تابعا له واقول انت تعلم ان ما
منع مقدمة لم يدعها المستدل بل استدل على وجوب الحادث بانه لو لم يكن واجبا
لامكن ان لا يوجد اصلا لكنه محال للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا اذ المفروض ان الواجب
عالم به قبل وقوعه والمجيب لم يمنع مقدمة من المقدمات المذكورة بل هي غير قابلة للمنع ثم
اقول الحادث قد يكون معلولا للواجب فهو موجب للحادث وعلة على ذاته
فكيف يمنع كون علمه تعالى مفيدا لوجوبه وايضا قد تقرر ان علمه تعالى فعلي وهو ما يكون سببا
للمعلوم فكيف يمنع السببية لا الذي هو العلم الفعلي هو العلم التصوري والكلام في العلم
التصديقي على ما ذكره الشارح في مبحث العلم ثم اعترض على المحشي بان المجيب مانع ويكفيه
الاحتمال ولا يلزمه دعوى اللزوم فمقابلته بعدم لزوم الوجوب للعلم وجواز استناده
الى امر آخر خارج عن القانون انتهى واقول انت خبير بان كلام المحشي على ما قررناه
راجع الى ما ذكره الفخري اولا والعجب منه بعد ذلك اعتراضه على المحشي بالوجه المذكور
واما ما ذكره بقوله ثم اقول الحادث قد يكون معلولا للواجب الخ ففيه انه لا ان العلم
ولئن كان عين الذات لكنه يغايرها بالاعتبار فيجوز ان يكون الذات بذاته علة للحادث
لا من حيث انها علم ولا يكون علة لها باعتبار انها علم نظير ذلك ما قد سبق من ان

وجب

وان كان بعيدا الا انه ليس بهذه المثابة من البعد ويؤيد الاول قول المحشي فيما بعد حيث
نقل قولي قال بعض الفضلاء فقد عرفت ان هذا التوجيه غير مرضي عند المص ويمكن ان يرجع
قول هذا البعض بهذا الارجاع تشكل على ما عرفت سابقا من ان في توجيه المص التزام التغير و
في هذا التوجيه نفي التغير الا ان يحمل التغير المنفي على ما قلنا او يحمل قول بعض الفضلاء
لا تغير على الرسل علمه كعلم الممكن المختص ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم وبعدهم
فيتغير علمهم والواجب لوجود بعلم الكلي فلا يتغير في علمه تعالى كما حمله عليه بعض الاجلة الاعلام
ولا يخفى ما فيه فتامل لا شبهة في ان علمه بالجزئيات باعتبار وجودها العيني اه
هذا على زعم المحشي حيث اثبت للواجب تعالى علما حادثا زمانيا هو عبارة عن الاشياء العينية
الحاضرة عند الواجب عند الايجاد فان قيل انها معلومة اه يعني ان قال احد ان الاشياء معلومة
بالوجه الكلي بالعلم الاجمالي فانما يصح هذا القول بالتاويل الذي ذكره المص في شرح الرسالة او
بالتاويل الذي ذكره بعض الفضلاء من اصحاب المحاكمات وفيه تامل انتهى فقوله فهو انما يصح جزاء
للشرط وما افاده الاستاذ مد ظله من ان هذا سوال نقضي واستشكال في لا اعتراض فيه
تامل لان مثل هذا لا يسمى سوالا اصلا فتدبر ان اريد به الحكم القديم اه حاصله انه
ان اريد بالحكم الحكم القديم يصح ما ذكره من عدم تحقق الحال والماضي والاستقبال بالنسبة
اليه لكن لا يناسب الا مذهب الاشعري القائل بالحكم القديم حيث قال بالكلام النفسي
وان اريد به مطلق الحكم الحادث اي سواء كان حكم الله او حكم العبد او مطلق الحكم الشامل
للقديم والحادث فكون الحال معناه زمان الحكم بهذا المعنى المذكور لا يدل على عدم

يحقق بالنسبة الى الواجب تعالى فلا تثبت المط واما اذا قبل معناه زمانيه وجودي وكلي وكذا
الماضي والمستقبل فيصح على جميع المذاهب ويثبت به المط وهو عدم حصول الاوصاف
المذكورة بالنسبة اليه تعالى وكلمة على القدرة على ايجاد الكلام قديم لا تعلق لها بالزمان اصلا فتامل
ان اريد بهذا العلم بعد ان اريد بالعلم الازلي الذي ذكره العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب
فلا يحتاج الى هذا التطويل في بيان ان الجزئيات معلومة بالوجه الجزئي بهذا العلم لما عرفت انه
لا خفاء ولا نزاع في ذلك ولكن ان اريد العلم الزائد على الذات فلا يناسب الا مذهب الاشعري
القائل بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص فان العلم الزائد على الذات
عنده العلم التفصيلي الحادث وهذا الكلام الزم المحشي على ما يحصل بادراكه ثم تقوله قال
الحكماء وجها لكلام المص والا لكان المناسب ان يقول ولا يناسب مذهب الحكماء فتامل
بل علمه حادث آه هذا ايضا على زعم المحشي والحق انه ليس له تعالى علم حادث
بل الحادث هو المعلومات والعلم الذي هو حادث لا نم ان انكاره كفر كما لا يخفى
كما دل عليه الكتاب العزيز فان التعبير بلفظ الماضي وغيره واقع في كتابه الكريم كقوله
تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق وغير ذلك   كان علمه تعالى
بذوات الجزئيات آه الظاهر ان جر كان قوله حيث دخول الزمان فيها ويحتمل الرفع
الجر قوله باعتبار الوجود آه ويكون قوله حيث متعلقا بالواقعة في زمن منها لكنه بعيد
والاول اولى والضمير في اوصافها راجع الى الازمنة والمراد بالاوصاف الثلثة الماضي
والحال والاستقبال   فيه قوله ومثل هذا العلم بعد ان عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات

العينية

٦٣

العينية حيث دخول الزمان فيها بحث لان ثبات التغير فيكون متغيرا لا يضع تعالى بكون مستثرا لا يتغير
نعم يكون واجب الوجود ويعترض ان العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الحاضرة
يتغير نعم ما هو منه اعني كون الواجب بحيث يحضر عنده الاشياء لا يتغير و
لكن هذا ليس علما تفصيليا بل هو مستلزم للعلم التفصيلي   وعبارة العلامة يعني
يعني ان عبارة العلامة في تفسير التفصيلي يعني حضور الحوادث الاتي الذي هو العلم التفصيلي
لانه مستلزم للتفصيل وما ذكره من ان الاشياء كلها حاضرة عنده في ازمنتها بتفصيل
التغير فليتامل ما وقع في كلامهم هذا   ومع هذا الذي عم من عبد المص
اي اذا حمل كلام بعض الفضلاء على ظاهره ولم يرجع الى تحقيق المص لما كان ارجاعه
الى تحقيق المص في غاية البعد واسبابه لان مصنفه حيث قال وبهذا ان رجع الى
الا على القول بهما لكونه عم من عند المص   والمناسب لمذهب المص يعني على مذهب
المص ليس العلم التفصيلي صفة حقيقية ذات اضافة او اضافة بل هو عبارة عن
الحاضر دائما فالمناسب التي وانما اذا كان الى   فهذا التغير يلزمه عدم
التغير حيث التغير في العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الحاضرة المتجددة
المتغيرة من لوازم عدم حصوله التغير في العلم الاجمالي العدم الذي هو عين الذات لا لزم
تغير وموضع ذلك ان الاشياء لا وجه التغير والتجدد والعلم لكن بتجدده وتغيره لزم التغير
في العلم الاجمالي وكونه عدم تغيره يوجب التغير هذا العلم الزم في بحث الالهيات
لا يلزم من كون العلم له تعالى وعدم علمه عن سبق لم يدع انه علة وجود الحادث
من العلم على ان سبق على وجود الحادث بانه لم يكن واجبا لا يمكن ان لا يوجد

فلزم التكلف عليه مهملا واو اول الدليل مع وجوب الحادث فيكون له علة قطعا ونفي علمه العلم
له لاستلزم نفي العلة مطلقا فمنع كون العلم علة منع مقدمة لم نقض المستند واعلم ان المحقق
المحرر قال فاصل الجواب ان كون العلم علة للمعلوم ومعدا للوجود ثم لما مر ان العلم
تابع للمعلوم وليس معدا للوجود فكان المعلوم تابعا له واول ان يعلم الذي هذا امتنع
مقدمة لم يرعها المستدل لان المستدل على وجوب الحادث تاما لو لم يكن واجبا
لا يمكن ان لا يوجد اصلا لكنه محال للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا والمعروض ان
الواجب عالم بالكل بوجه والجسم لم يمنع مقدمة من المقدمات المذكورة بل عين علته
للمنع لم اول الحادث قد يكون معلولا للواجب فيوجب للحادث علمه على ذاته
فيكون يمنع كون علمه تعالى معدا للوجود وايضا قد لا يكون علمه تعالى فعليا وهو ما يكون
سببا للمعلوم فكيف يمنع المستدل لان الحق العلم الفعلي هو العلم التصوري والكلام
في العلم التصديقي على ما ذكره الشيخ في بحث العلم الاعراض في بحث على المحشي بان
البحث تابع ... وكذا الاحتمال ولا ظهر به وجود اللزوم فعاملة بعدم لزوم
الوجوب للعلم وجواز استناده الى امر خارج عن الفاعل ليس اول ا
خير بان كلام المحشي علمه ورد على ما ذكره المحقق المحرر اولا والبحث منه
بعد ذلك اعتراضه على المحشي ايضا المذكور واما ما ذكره بقوله لم اول الحادث
قد يكون معلولا للواجب تعالى اولا ان العلم وان كان عين الذات لكن يغايرها
بالاعتبار فيجوز ان يكون الذات بذاته علة للحادث لا من حيث انها علم ولا يمكن علمتها
باعتبار انها علم نظيره وذلك بما يكون سببا لعدم وجوب وجود الاثر باعتبار الارادة

ده

وجوب وجود الاثر باعتبار الارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى الذات مع ان الارا
عين الذات كما ان العلم عينها وثانيا ان بعد التمسك بان العلم عين الذات ينهدم بنيان كلام
المستدل لان العلم اذا كان عين الذات فكيف يقول بانه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها مع
ان الذات التي هي عين العلم ثابتة ازلا وابدا قال الاستاد مد ظله في حاشية واعلم ان العلم
الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان العلم الفعلي لما كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم
تابعا للعلم الفعلي واما العلم الانفعالي فلما لم يكن سببا للمعلوم بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم
وقد عرفت انه ليس علم الواجب جل شانه بذاته وبجميع الاشياء الا ذاتيا وليس له علم انفعالي
اصلا فالقول بان علمه تعالى تابع للمعلوم لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلي لكن لا يكون علة
تامة بالنظر الى افعال العباد بل قدرة العبد واختياره له دخل فيه بناء على انه لا جبر و
لا تفويض بل امر بين امرين ويمكن ان يقال ليس المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون العلم انفعاليا
بل المراد بالتابعية ما ذكره المص في بحث الاعراض من ان المراد بالتابعية هو اصالة المعلوم
في التوازن والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم حيث انه حكاية عن المعلوم والمعلوم محكي عنه
فيكون المعلوم بهذا الاعتبار اصلا والعلم تابعا له لان الحكاية تابع للمحكي عنه وهذا المعنى لا
ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم لان اعتبار الحكاية غير اعتبار السببية وتعدد
الاعتبار لا ينافي تعدد الاحكام انتهى وبهذا ان تبين ان الدور لازم باعتبار ان
الحكاية فرع المحكي ويجب ان يتاخر عنه فلو كان العلم علة لزم الدور والى هذا اشار ان تعدد
الجهة المذكور لا يجدي في دفع الدور وللكلام ههنا مجال فتدبر **قوله** ومفيد الوجوب كما لا
يعني لا يخفى ان التسليم المذكور تسليم لكونه علة مفيدة للوجوب لان التسليم انما هو تسليم للمنع
اولا والممنوع اولا هو كون العلم علة موجبة قال الاستاد لا يخفى ان كون العلة علة ويكون موجبا

للحادث كما في افعاله تعالى واقول هذا خلاف الظ كما لا يخفى **قوله** وهذا على الاطلاق لا يصح اى
كون العلم علة ومقيد اللوجوب لا يصح مطلقا على مذهب المص بل انما يصح في غير افعال العباد واما
فيها فلا نقول بانه علة موجبة لها **قوله** فالوجه في الجواب آه يعني ان ما فعله الش من حمل قول
المص ويكن اجتماع الوجوب آه اشارة الى الجواب على تقدير تسليم ان العلم علة موجبة ويكون
حاصل كلام المص ح انه يجوز ان يكون الحادث واجبا باعتبار تعلق العلم به وممكنا بالنظر
الى ذاته غير مناسب لما عرفت من انه لا يصح على مذهب المص في افعال العباد بل الوجه ان يجعل قول
المص اشارة الى ان فيما ذكر في الاستدلال وهو انه لو علم الاشيا قبل وقوعها لكانت واجبة
لا يلزم محذور لجواز ان يكون الاشيا واجبة وممكنة وعلى هذا لا يلزم ان يكون وجوبها باعتبار
تعلق العلم مطلقا سواء كان في فعل العبد او غيره ولا يوافق مذهب المص بل يجوز ان يكون
وجوبها في غير فعل العبد باعتبار علم الواجب بالمصلحة وفي فعل العبد باعتبار الاسباب
التي جملتها ارادة الله تعالى وعلمه ومن جملتها ارادة العبد واختياره والى هذا اشار
بقوله والتفصيل ان يقال آه وان هذا الكلام وان كان اعتراضا على الش كما هو الظ من
العبارة حيث قال والوجه ان يقال يرد عليه ما اورده عليه المحقق الفخري حيث قال فيه
نظر اذ الكلام على تقدير التسليم وهذا دخل في الزام الخصم وليس للمانع مذهب وان
كان غرضه التحقيق وان حمل كلام المص على ما حمله اولى وانسب لكونه موافقا للتحقيق وما
هو مذهب المص فلا وجه الا انه خلاف الظ والوجه ح ان يقول لا وجه ان يقال آه كما لا
يخفى **قوله** لم يحصل الاسباب كلها مقدورة ومراده يعني انه ليس جميع اسباب الفعل
مقدور العبد لان من جملة الاسباب الاول كارادة الله تعالى وقدرته
وعلمه وقضائه وقدره وهذه ليس بقدرة العبد **قوله** والحق ما قاله بعضهم هذا الكلام

لو بل

منسوب الى سيدنا ومولانا الصادق عليه السلم ولعله موجود في كلام بعض الحكماء ايضا ولهذا وقع
التعبير عنه عليه السلم فهذه العبارة من الادب **قوله** بالقياس الى الآحاد آه اى لنا
قدرة على الفعل باعتبار كل واحد واحد من الاسباب المأخوذ على سبيل الكلي الافرادي
بمعنى ان باعتبار هذا السبب يجب الفعل وباعتبار ذلك السبب مثلا لا يجب لا بالقياس الى
الكل الماخوذ على سبيل الكل المجموعي اى مجموع الاسباب فان الفعل بهذا الاعتبار غير مقدور
بل لا بد من التركيب **قوله** وهو جميع الاسباب اى الواجب تعالى وجه الاسباب على اختيار نا للفعل
وتلك الاسباب غير مقدورة لنا **قوله** اشار بقوله ونكر آه فالوجوب باعتبار الكل
كلها والامكان باعتبار واحد واحد منها عالم من اهل البيت النبوة آه المراد به سيدنا
ومولانا الباقر عليه السلم والاستفهام في كلامه عليه السلم انكاري وغرضه عليه السلم النهي عن
الجرأة على اثبات الصفات لله تعالى بمجرد العقول التي هي كالاوهام بالقياس الى ساحة
كبريائه حيث لا يصل الى كنه ذاته وصفاته وانه لا يجوز قياس حاله وصفاته على حال
الممكن وصفاته فكل ما ميز وحصل بالعقل مع كمال الدقة فهو مخلوق حادث غير موصول الى ساحة
جلال كبريائه بل هو مردود اليكم فلا يمكن بمجرد ملاحظة صدور الافعال التي يصدر من
الاحياء منه تعالى ان الحكم بان الحيوة صفة قائمة به تعالى بها يصدر تلك الافعال وقياس حاله
على حال الممكن بل الباري تعالى واهب الحيوة والحاصل ممكن يجوز ان يكون صدور الافعال
منه بواسطة الحيوة والحاصل ان صفاته تعالى ليس كصفات الممكن بل هي عين ذاته وكما
لا مجال للعقل الى الوصول بكنه ذاته لا يمكنه الوصول الى كنه صفاته ووجه دلالة هذا الحديث
الشريف على ان صفاته تعالى زائدة الحقيقية عين ذاته اذ لو كانت صفاته تعالى زائدة قائمة به
لكانت مثل صفاتنا فنتشارك في ذلك وقد صار ذلك منفيا في الحديث الشريف

فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار فذات الواجب جل شانه باعتبار
انه سبب انكشاف الاشياء علم وباعتبار انه يترتب عليه الآثار وجود وباعتبار انه يصدر عنه افعال
الجودة وهذا معنى ما قال الفارابي علم كله قدرة كله وجود كله فبعينه عند التحقيق راجعة الى نفيها
والا فلا يجوز ان يكون صفة الشيء بعينه لان مغايرة الصفة للموصوف ضروري والى هذا اشار
شارح المواقف حيث قال فان قلت كيف يكون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة
والموصوف يشهد بمغايرته وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة
التي تمنع التصديق بها فلا حاجة الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك
ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى
صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
يقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم و
كذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي
بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
انتهى **قوله** وما قيل في توجيه كون الصفة آه المراد به صدر المدققين فانه قال ان الصفة تطلق
على معنيين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرفي لا يقوم
به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزائدان
عليه مفهوما والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه والمراد بقولهم ان صفاته
تعالى عين ذاته ان صفاته تعالى بالمعنى الثاني لا الاول الزائد على الذات وقد عرفت ان

قيام

ان قيام المبدأ غير لازم فيصح كون الصفة عين الذات بلا تكلف فالاعتراض الذي ذكره من ان هذه العبارات
انما تعد من الاسماء لا من الصفات يمكن ان يناقش فيه بان اطلاق الاسم على الصفة وبالعكس واقع في
كلامهم قال القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة في بيان الاسم وان اريد به الصفة كما هو رأي
الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس
هو ولا غيره انتهى وقد ورد في احاديث اهل البيت صلوات الله عليهم ان الاسماء صفات وصف
بها نفسه وقال الصدوق في كتاب التوحيد في باب اسماء الله تعالى عن الرضا عليه السلام قال سالته
عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف انتهى الحديث اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن اذا اطلق الصفة
مثل العلم والقدرة لا العالم والقادر والاعتراض الذي قد ذكره المحقق الدواني بقوله مع ان
صحة الحمل مواطاة مشتركة بين الواجب وغيره قد ذكر المحقق الدواني وحاصله ان العينية
بهذا المعنى لا اختصاص لها بالواجب بل مشتركة بينه وبين غيره فان مثل عالم وقادر يصح
ان يحمل على زيد مواطاة غاية ما يمكن ان يتوهم من قبل السيد المدقق انه يلتزم ذلك و
يقول ان الفرق بينهما ان في الواجب لا يحتاج الى قيام مبدأ الاشتقاق به كما اشار
اليه بقوله وقد عرفت ان قيام المبدأ غير لازم بخلاف الممكن فانه يحتاج الى قيام مبدأ الاشتقاق
به فاطلاق عالم على زيد انما يصح باعتبار قيام صفة العلم به ولا يخفى ما فيه فان لو اعترض الاستاد
على ما ذكره السيد المدقق بان للقائل ان يقول يعتبر في الحمل المحمول ان لا يكون محمولا ذاتيا للموضوع
والا لم يكن خارجا والمعبر عنه بمفهوم الموجود والقادر والعالم والمريد وغيرها من الصفات الكمالية
ليس ذات الواجب تعالى بحيث انه تعالى مع قطع النظر عن جميع ما عداه ذاته ولا احتياج في كون
هذه المفهومات له تعالى الى حيثية تقييدية فيكون ثبوتها له تعالى ضروريا ذاتيا فيكون نسبتها الى
ذات الواجب تعالى نسبة ذاتي واذا كان نسبتها نسبة ذاتي فلا يصح القول بكون

منها خارج المحمول بل الجميع محمولات ذاتية غير خارجية انتهى وغاية ما يمكن ان يقال من قبل السيد المدقق
ان كلامه انما هو في نفس هذه المفهومات ذاتية كان مفهوم الموجود المطلق والموجود المطلق ليس ذاتيا له
كيف وهذه معقولات بالتشكيك والمعقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا على ما هو المحقق اللائق له ان
يعارض ويقول لو كانت هذه المفهومات محمولات ذاتية للزم الحكم بكونه قادرا عالما مثلا من
غير احتياج الى اثبات ذلك بالبرهان لان ثبوت الذاتي بما هو ذاتي له بين لا انا نقول ان
ذاتي الشيء لا يحتاج الى واسطة في الثبوت لا الى واسطة في الاثبات فتدبر قه فان قيل اذا
كانت الارادة الخ حاصله ان الامور التي مقتضياتها متباينة لا يجوز ان يكون عين الشيء بالضرورة
وعلى هذا اذا كانت الارادة التي ترجح احد الطرفين عين الذات فلا يجوز ان يكون القدرة
التي مقتضى لان يكون تعلقها بالطرفين على السواء عين الذات فينتقض ما قالوا من ان صفاته تعالى
عين ذاته وحاصل الجواب ان صفاته تعالى وان كانت عين ذاته لكنها مغايرة لها
بالاعتبار وكذا كل واحد منها مغاير للآخر بالاعتبار فالذات بذاته بدون اعتبار كونه
بالنفع وبالنظام الاعلى قدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى ارادة فيجب الفعل
ولا يصح الفعل والترك وقد مر سابقا ان صحة الفعل والترك انما هو بالنظر الى الذات ولا ينافي
ذلك وجوب الفعل بالنظر الى الارادة التي هي عين الذات فتدبر قه وليس قبل زمان
هذا القيد بحسب الظاهر لا دخل له في السؤال بل هو مضر لانه اذا لم يكن قبله وقت فلا يصح الاستفسار
بانه لم اوجد العالم في هذا الوقت اذ لو كان هناك وقت آخر يصح ان يقال لم اوجد العالم
في هذا الوقت دون ذلك الوقت واما على تقدير عدمه فلا واقول لعل غرضه من
هذا دفع قول من قال من المتكلمين ان مخصص ايجاد العالم هو نفس ذلك الوقت الذي وجد
فيه كما سبق من المحشي الاشارة الى هذا المذهب قال انه مذهب لابي القاسم البلخي المعروف

بالكعبي

67

بالكعبي ومكون حاصل قول الحكماء انه يجب وجود المرجح والمخصص لايجاد العالم في الآن الذي اوجده
فيه وليس قبل وجود العالم زمان حتى يقال انه مخصص بل الزمان جزء من اجزاء العالم موجود معه
ومع العالم واذا كان كذلك فكيف يصح ان يقال ان المخصص هو نفس الوقت فتامل قوله وما يقال
من ان الترجيح بلا مرجح آه قال المحقق الدواني في حاشية التجريد قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح
الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة به من دون مرجح آخر جائز وانما الممتنع هو الترجح
بلا مرجح وفيه ان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا ولئن كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات
ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من غير مرجح انتهى وغاية ما يمكن ان يقال
ان الترجيح في التعلقات التي هي امور اعتبارية جائز او يقال مرجح مجموع التعلقات جزء منه اعني اول
التعلق الاجزاء الى غير النهاية ومرجح ذلك الجزء ايضا جزؤه وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى ما فيهما ولما
كان حاصل الاعتراض المذكور على الاشاعرة انكم تقولون باستحالة الترجح بلا مرجح والترجيح
بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح لما ذكر فيلزم القول ببطلانه ايضا اجاب المحشي بان هذا مندفع
بالتخصيص اي تخصيص ما يقولون به من ان الترجح بلا مرجح محال بالترجح بلا مرجح الذي لا يكون
باستلزام الترجيح الذي بسبب الارادة فهم لا يقولون ببطلان الترجح بلا مرجح مطلقا
حتى يلزم عليهم القول ببطلان الترجيح بلا مرجح لاستلزامه للترجح بلا مرجح وقال الاستاذ
في حاشيته يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان المراد انه يجوز الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح
بلا مرجح وهذا القسم من الترجح جائز والترجح الممتنع انما هو الترجح الذي لا يكون في ضمن الترجيح
بلا مرجح غير الارادة وثانيهما ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم الترجح بلا مرجح اذا لم
الترجيح بالارادة اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجح بلا مرجح فالترجيح

بلا مرجح لا يستلزم الترجيح بلا مرجح مطلقا انتهى واقول في التوجيه الثاني تامل لان الظاهر ان المراد
تخصيص ما في كلام الاشاعرة من ان الترجيح بلا مرجح محال على وجه لا يرد الاعتراض عليهم
وما ذكره في التوجيه الاول تخصيص في كلام المعترض فتامل قوله اقول قد عرفت سابقا ان حاصل
اعتراض الشارح ان اللازم من الدليل الذي ذكره المص اعني لزوم التسلسل او تعدد القدماء
عدم زيادة الارادة على الذات اذ على هذا التقدير يلزم المفسدة المذكورة لزوما ظاهرا
ولا دخل في ذلك لزيادتها على الداعي وعينيتها له فالدليل لا يطابق المدعى وحاصل كلام
المحشي ان المراد بقوله وليست زائدة على الداعي وليست زائدة على الذات والا لزم
الخ لا يقال اذا كان مراده هذا فينبغي ان يقول وليست زائدة على الذات لانا
نقول لما كانت الارادة عين الذات باعتبار انها هي العلم بالنفع الذي هو الداعي لا باعتبار
ملاحظة الذات بذاتها من غير الاعتبار المذكور اتى بالعبارة المذكورة تنبيها على ذلك
فتامل قال الاستاد مد ظله ان الشارح لما بين استدلال المص على ان الارادة ليست امرا
آخر سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال
اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه و
ذلك ظ والظاهر من هذا الكلام انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المص وحرره من جانبه
وانت تعرف ان هذا الاعتراض انما يلزم لو جه لو كان مذهب المص زيادة الارادة
اما اذا لم يكن مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل وتعدد القدماء انتهى واقول فيه تامل اذ ليس غرض
الشارح ان المفسدة المذكورة لازمة بناء على ان الارادة غير الذات عند المص بل له
ان يقول ان الارادة عين الذات عند المص ويكون غرضه ان هذا الدليل غير واف اذ المدعى
ههنا اثبات عدم زيادتها على الداعي والدليل المذكور يثبت ما ليس بمدعى ههنا ولا يثبت

ماهو

ماهو المدعى فتامل قوله لا يناسب عموم المتن آه يعني ان عبارة المص حيث قال والنقل على اتصافه
تعالى بالادراك على حسب ظاهره لادراك جميع المحسوسات مخصصة بالسمع والبصر كما قاله الشارح
غير مناسب وقال المحقق الخفري اقول لا خفاء في ان كلام المص بظاهره عام لكن لما كان في صدد
بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي ومريد ناسب ان يحمل كلامه هنا على كونه سميعا
وبصيرا او عموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت سابقا بالدليل العقلي
وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا بصيرا انتهى وقال الاستاد مد ظله هذا التوجيه ولو كان
لا يخ عن قوة لكن بعد محل تامل لانه لقائل ان يقول انت خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى
توقيفية فلو كان غرض المص عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه موجها لكن الكلام في المعاني
التي يتصف الواجب جل شانه بها سواء كانت الالفاظ الموضوعة بازائها مما يجوز
اطلاقها على الله تعالى ام لا مثلا الواجب جل ذكره يدرك المذوقات فيتصف بادراك
المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه جل شانه
فالمناسب ح ابقاء عموم المتن بحاله انتهى واقول في قوله لكن الكلام في المعاني التي يتصف الواجب
جل شانه بها سواء كانت تلك الالفاظ الموضوعة آه تامل لانه لو كان اثبات تلك المعاني
لكان العقل دالا عليه فلا يناسب قول المص والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك فينبغي
ان يكون المراد اثبات تلك الالفاظ حتى يكون اثباتها بطريق النقل ويشير الى هذا بعيد
هذا بقوله فعلى هذا يدل النقل ايضا على كونه تعالى مدركا كسميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت
استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات
معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا فالاولى في الاعتراض على توجيه المحقق الخفري
ان يقال ان اطلاق لفظ الادراك في صفاته تعالى ورد في السمع وقد ورد في الاحاديث

والادعيه انه تعالى مدرك فينبغي ابقاء لفظ الادراك على عمومه ويكون المراد به انه مدرك لمطلق المحسوسات
وعدم ورود السمع بانه ذائق او لامس لا ينافي ذلك وروده بانه تعالى مدرك والقول بان
هو الثبوت من النقل فقط وليس الادراك كذلك فيه تامل يظهر بعد التامل فيما ذكرناه وقال
بعض الافاضل اعلم ان المراد من الادراك في عبارة المص ليس هو المطلق المرادف للعلم و
لا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان لان جميع ذلك علم
بالادلة لا كلام بعد بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان صادرا
عنا يسمى احساسا وهذا النوع الخاص من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره المص من
ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت له
لجميع الاشياء ولذي كالشبيه بهذا النوع من الادراك الذي عندنا يسمى بالاحساس الا انه
ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المص قدس سره بان ثبوت هذا النوع من الادراك انما هو
بالسمع محصر طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد به ليس شاملا لمعنى العلم المذكور في دليل
المراد به هو المسمى بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع دل على ان له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة
متواترة على كونه تعالى سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر
الا ان ذلك الاحساس فينا لا يكون الا بالالة الجسمانية والعقل دل على استحالتها عليه تعالى فيجب
اثبات الاحساس له تعالى ومقتضى العقل نفي كونه بالة ثم قال ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات
والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وانما المشهور بين طلبة اصحابنا وكونه ذ
اصحابنا سيما المص محل تامل بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة و
كلام المص المنقول في شرح رسالة العلم اعني جعلهما العلم ليس المراد بهما هو العلم مطلقا بل المراد
انما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدرك بها الحواس

وكلام

وكلام المص صريح في ان المراد بهما العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري
الحضوري والاحساس قلت ما هو بين العلم الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة و الجلاء
والخفاء انتهى واقول ما ذكره بعينه ما نقله المص عن سيد المدققين من انه لا شك ان السمع والابصار
نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم الى اخره وهو حق عند المحشي ايضا ولم يقل هو بانهما عين العلم
المطلق بل هو ايضا قائل بانه علم مخصوص اعني العلم بالمحسوسات ولكن ما ذكره من انه زايد على العلم
وانه غير العلم الحضوري ومتزايد عليه بالشدة تماما والجلاء محل تامل كيف وقد عرفت ان علمه تعالى
ذاته ومنشأ انكشاف الاشياء ذاته بذاته فهو بذاته مبدأ لانكشاف جميع ذرات الوجود وجميع
الخصوصيات ووجود الاشياء لا دخل له في زيادة الانكشاف والتحقيق الذي نقله المحشي عن المص في
رسالة العلم في تحقيق علمه تعالى بقوله ثم ذكر تحقيقا وقال اذا كان المدرك مما له تعلق بزمان ومكان
يوافق ما فهمه المحشي وما ذكره هذا الفاضل في اخر كلامه من ان العلم باصل الوجود دون العلم الحضوري بالخصوص
فاثبات العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به انكشاف الخصوصيات الزائدة
على اصل الوجود فيه ما فيه يظهر على المتامل اللبيب **قوله** لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك آه
لا يبقى ان اريد بالدراك السميع والبصير او معنى يشملهما فكون معنى الحي فيه تعالى ذلك مسلم لكن هو
اول المسألة ولئن اريد من له مطلق الادراك فمسلم لكن الملازمة ممنوعة لانا نقول المراد بمن
له كمال الادراك ويلزمه ادراك ما يصح ان يدرك ومن جملة المحسوسات من المسموعات والمبصرات
وغيرها فيصح له تعالى ادراكها وما يصح له يجب اتصافه به بالفعل فتدبر **قوله** وما قال السيد المدقق
ان المراد به صدر المحققين ذكر هذا القول في رسالة اثبات الواجب ولو كان مراده ان السمع
والبصر له تعالى عبارة عن ادراكه الحسي للمسموعات والمبصرات لكن بلا آلة ولا يكونان عين العلم
الحضوري بهما بل هما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان عليه لانهما لم يكن هذا الكلام منه منافيا

لما قال من ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك على ما نقل عنه في تأويل كلام الفلاسفة فانه
يجوز ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي بزعمه وادراكه لها بالادراك الاحساسي الذي
هو مغاير للعلم يكون على وجه جزئي وح لا يكون في كلامه غبار كما قال المحشي فكلامه المذكور معترض
قد عرفت ان القول بانهما مغايران زائدان على العلم محل تأمل وتوجيه كلامه بان ما ذكره
سابقا كان في توجيه كلام الحكماء وما ذكره هيهنا على ذوق المتكلمين ولذا كان كلامهم فتأمل
قه وما قيل اي المراد به المحقق الدواني ذكره في رسالة اثبات الواجب الجديدة وقوله دون
سائر الصفات يحتمل ان يكون المراد منه انه لم يظهر التعرض لخصوص هذين الوصفين اعني السمع والبصر و
ارجاعهما الى العلم وان سائر الصفات كالكلام والذاتي والالتماس مع ان الاثبات
على الوجه المذكور والارجاع الى العلم ممكن فيهما وفيه ان المراد الاثبات بطريق اطلاق اللفظ و
هذا انما ثبت بالنقل والنقل انما دل على اتصافه تعالى بخصوص هذين الوصفين دون سائر الصفات
ويحتمل ان يكون المراد انه لم يحكم بارجاع هذين الوصفين الى سائر الصفات كالقدرة والارادة
والحيوة وغيرها كما قال الاستاد مد ظله في حاشيته وهذا بعيد عن العبارة اي عن قوله بخصوصهما
كما لا يخفى وايضا لا بد في الارجاع من المناسبة ولما كان هناك جنس الادراك ناسب ارجاعهما الى
العلم واما ارجاعهما الى غيره كالقدرة والحيوة مثلا فلا مناسبة مصححة للارجاع الا بتكلف قه
لا يخفى ما فيه هذا دفع ما قال المحقق الدواني وانت خبير بانه لو كان مراده ما ذكرنا من الاحتمال
الاول لم يكن هذا الكلام بحسب الظاهر متعلقا بما له لان حاصل كلامه انه لم يظهر وجه تخصيص هذين الوصفين
بالرجوع الى العلم لا انه لم يظهر وجه صحة اصل الارجاع وقوله كما في قول هذا القائل معناه ان هذا
القائل اعترف بان ادراك سائر المحسوسات راجع الى العلم وصرح بذلك بقوله بخلاف ادراك
سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم وما جعله فارقا من انه لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها

دون

دون ادراك المسموعات والمبصرات حيث ورد السمع باثبات صفة اخرى بازائها وهو السميع والبصير
لا يصلح له والى هذا اشار بقوله فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير اه قه واستدلوا على مطلوبهم
اه حاصل الاستدلال انا نشاهد بالوجه الضرورة بين الحالة التي هي العلم والحالة التي هي الابصار
وان الحالة الثانية اقوى واتم في الانكشاف من الاولى فيجب ان يكون المراد بالابصار الثابت له تعالى
الحالة الثانية التي هي اتم من العلم وحاصل ما ذكر في وجه الضعف انا لا ننكر ان الحالة الثانية مغايرة
للاولى لكن باعتبار الاطلاع الحضوري والادراك على الوجه الكلي الجزئي لكن هذا ايضا نوع من انواع
العلم ومجرد هذه المغايرة لا يخرجه عن كونه من انواع العلم قه وما قيل اه المراد به المحقق العضدي ذكره
في شرح العقائد وحاصله ان قول المستدل اذا علمنا شيئا كاللون مثلا ثم ابصرناه نفهم انه قد حصل
العلم باللون الجزئي بدون الادراك الاحساسي حتى يحصل الحالة الاولى كما ذكره مع ان هذا غلط لان
ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها لا يمكن الا بالحس وما قاله بعض الاجلة الاعلام انه لا يتوقف على
ما قال المستدل ان يقول انا اذا علمنا شيئا اخر فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا فان الحالة الثانية
بالنسبة الى الاولى تشتمل على امر زائد على مرتبة العلم وهو الابصار انتهى يمكن المناقشة فيه بان مراده
ان الاستدلال المذكور الذي قد اخذ فيه وجود الحالتين بالنسبة الى شيء واحد موقوف على هذا
وما ذكره تغيير للاستدلال ويمكن دفع المناقشة بتكلف وحاصل الدفع الذي ذكره المحشي ان العلم
المتعلق الادراك الحسي لا يتوقف على الحس مطلقا بل يجوز ان يكون بطريق الاطلاع الحضوري كما مر
في بحث علمه تعالى بالجزئيات انه عالم بجميع خصوصياتها باعتبار الوجود العيني الحضوري وفيه ان المحشي قد
حكم اولا بان الحالة الثانية مغايرة للحالة الاولى باعتبار انه نوع خاص من العلم وقد عرفت
انه لا وجه للمغايرة الا ان في الثانية يحصل الاطلاع الحضوري فالحالة الثانية التي
يسمى بالابصار يصح ان يعبر عنها بالعلم والاطلاع الحضوري وغرض القائل

انه لایصح وجود الحالة الاولی سمیها المستدل بالعلم وجعلها مقابلا
للحالة الثانیة التی هی الابصار فی الجزئیات المحسوسة وایضا
یرد علیه ان غرض القایل الی المستدل اثبات المغایرة بین
الحالتین فی الشاهد لقیاس حال الغائب علیه فیجب امکان
وجود الحالتین فی الشاهد بالنسبة الی ما هو متعلق الادراک
الحسی وما ذکره القایل حق فیه فانه لا یمکن الادراک
المتعلق بما هو محسوس من حیث الخصوصیة الا بالحس

فانه لا یمکن لنا ادراک الجزئیات الا بالآلة وما ذکره

منا الاطلاع الحضوری بالنسبة الیه انما هو بالنسبة الی

الواجب جل شانه فانه یجوز له الادراک المتعلق بما

هو محسوس بدون الحس و الاحتیاج الی الآلة

فتامل فیه حق التامل فدفع هذا الاستدلال

بما مر یعنی ان دفع هذا الاستدلال ما ذکره القایل

غیر

غیر تام بل دفعه ما مر بقوله وضعفه ظ لان ذلک الفرق
لا یمنع الخ هذا غایة ما تیسر لی من الکلام واسال الله تعالی
التوفیق علی الکلام فی مبحث الکلام انه هو المفضل
والمنعام تمت الحاشیة المبارکة علی ید اقل الانام واحوجهم
الی رحمة ربه المهیمن محمد صالح بن محمد مومن فی
عصر یوم الاحد خامس عشر من شهر ربیع الاول
من شهور سنة خمس وتسعین بعد
الالف ١٠٩٥ فی مشهد الرضا علیه الف الف التحیة والثنا

ملک هذا الکتاب [illegible]

۷۲

شهاب

از برای شاه تیرانداز باید رقص کرد
ریخته داری آغاز اف نه کرده

نام فوجی

آن سیه [illegible] نگار [illegible]
زبس [illegible] دل جانب او رفت

نام [illegible]

[illegible] ابد العبد اربن
[illegible] عجز [illegible] امین

[illegible]

گر نشد [illegible] وقت [illegible] وم کی گوینی
[illegible] اندر [illegible] دل از دیده

[illegible]

ابرو [illegible] دل و دین
[illegible] برید

جان [illegible] چشم مرا [illegible]
نشسته [illegible] دیدیم [illegible]

نعیم [illegible] معین

از عدم تا برده [illegible] گرفت
[illegible] رفت

[illegible]

پایان [illegible] آید
[illegible]

نام فاضل

[illegible] گرده ام [illegible] آخر [illegible] باد
[illegible] ماتمات [illegible]

نام [illegible]

ای [illegible] گرفته [illegible] آمد
[illegible]

نام [illegible]

[illegible] عاجل
[illegible] حاصل

نام عباس

[illegible] از رخ [illegible] رفت
[illegible] دل [illegible]

داود

بلبل [illegible] آغاز [illegible]
یافت [illegible]

[illegible]
۱۵۴ [illegible]
۱۳۱۶
[illegible]

٧٤

نوبت ... رفو

دل یار صاحب نظر شد ... [illegible] کردن

[illegible] آشنا کردن

[illegible]

[illegible]